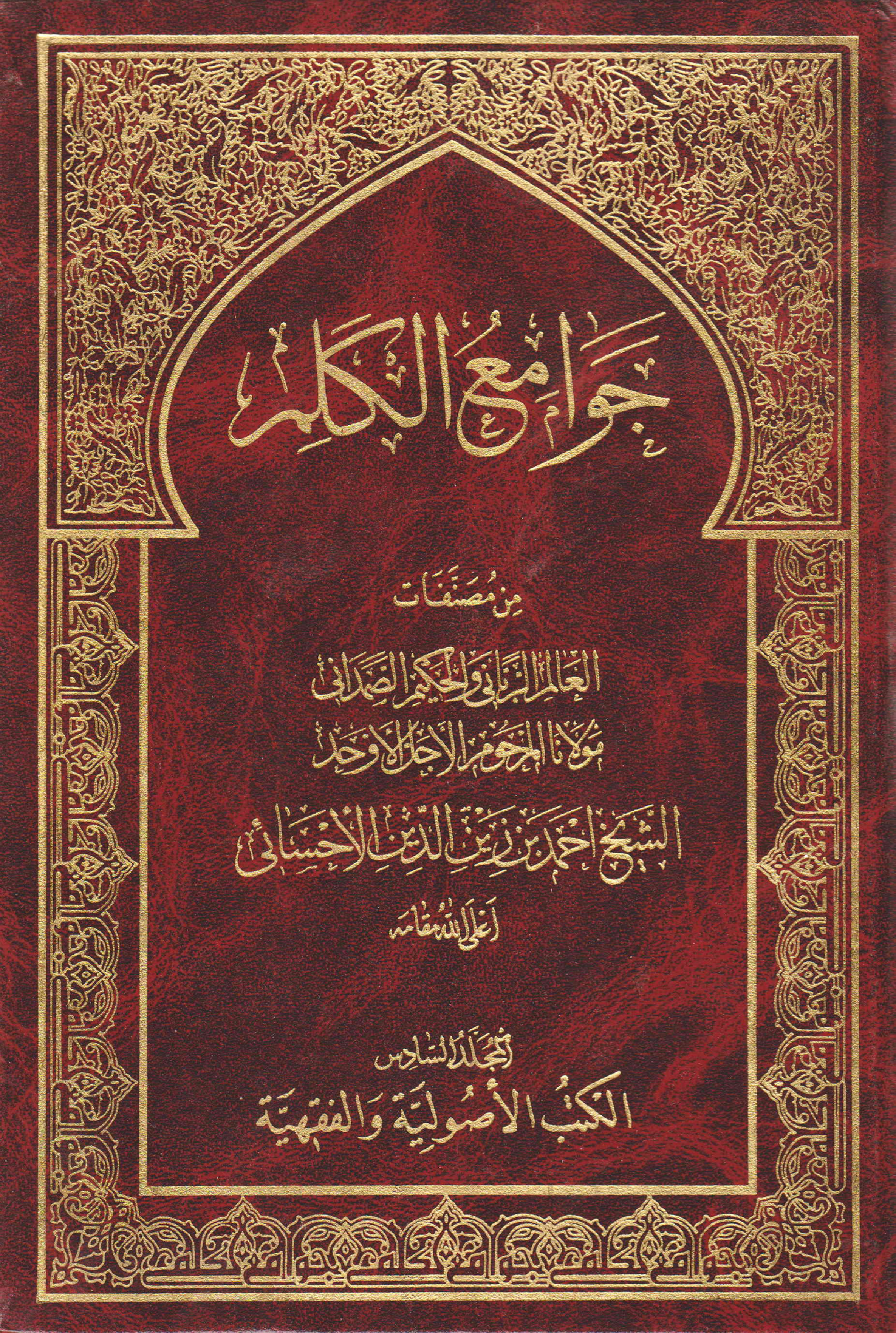

جوامع الكلم
من مصنفات
العالم الرباني والحكيم الصمداني
مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي
أعلى الله مقامه
المجلد السادس
الكتب الأصولية والفقهية



جوامع الكلم

من مصنفات

العالم الربانی والحکیم الصمدانی
مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلی الله مقامه

المجلد السادس
الكتب الأصولية والفقهية

طبع فی مطبعة الغدیر - البصرة
فی شهر رمضان المبارك سنة ١٤٣٠ هجرية

فهرس المجلد السادس

الكتب الاصولية و الفقهية

الكتب الاصولية

الكتب الفقهية

الكُتُبُ الأُصُولِيَّة

الرسالة الاجماعية

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الاجماعية



بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خير خلقه محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انى لما رأيت كثرة الاختلاف بين علمائنا فى اكثر طرق الاستدلال و كيفية استنباط الحرام و الحلال و كثرة القيل و القال بين الاخباريين و الاصوليين و كثرة وقوع كل فى الاخر حتى انتهى بهم الحال الى اشنع المقال من نسبة بعضهم الى بعض الكفر و الضلال و اصل الاختلاف اختلاف الطبايع و الاطوار و تباين المقاصد و الانظار و اظهر التكليف ما استبطنوا و اضمروا لان الحق لم يخلص و لو خلص لم يخف على ذى حجى و لكن اخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فمزجا امتحانا فى التكليف و فضلا منه سبحانه بالترغيب و الترهيب فى التعريف ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة و الاصل فى ذلك ما قيل ان الكتاب التدوينى طبق الكتاب التكوينى فكما ان الكتاب التدوينى فيه المحكم و الظاهر و المتشابه و المجمل و الخاص و العام و الناسخ و المنسوخ و حرف مكان حرف و التقديم و التأخير الى غير ذلك كذلك هذه فى الكتاب التكوينى ففى الناس المحكم و هذا لايستقر فؤاده الا على المحكم و فيهم الظاهر و هذا يسكن (لايسكن خ) قلبه الا على الظاهر من الكتاب و ان كان يمكنه ادراك المحكم و تحصيله و فيهم المتشابه و هذا لاتسكن نفسه الا بالمتشابه من الحجج و الكلام الا ان لله الحجة البالغة فلايترك احدا الا و يعرفه الحق فى نفسه قبل او لم يقبل و بالجملة فجرى الاختلاف الذاتى على الاختلاف التكليفى، و كان مما وقع فيه الاختلاف باعتبار المختلفين و كثر (كثرة خ) الاختلاف فيه مسألة الاجماع حتى ملأ الاسماع و طبق الاصقاع و اكثر منكروه النقض و الابرام حتى دخلت الحيرة على كثير من القائلين به لكثرة ايرادهم للاجماعات المتعارضة فى المواضع المتكاثرة من كلام العلماء ممن يحتج به و اشتغل القائلون به بنقض ما يرد عليهم و تمادى الزمان بالناس

فنسوا الاساس و وقع عليهم الالتباس حتى وجدنا من يحتج به لايعرف كثير منهم الاجماع و لا ما اراد العلماء به و لايدفع ما يرد عليه و كلما طال الزمان غطت الشبهات مداخله لان من تأخر لايعرف من التمسك به الا ما قد يستفيده من كلام الخصم و لم ينقحوا معالم الاصول و لم يظفروا بزبدة المحصول الى زماننا هذا و هو السنة الخامسة عشرة بعد المأتين و الالف حتى بلغ باهل زماننا الحال الى انهم فى ذلك اذا كولموا ينظرون الى من قال لا الى ما قال و قد سرى هذا الداء العضال فى كثير من الفريقين و لقد كنت اسمع بعض اهل الاخبار يناقض خصمه لا بما يتعقله بل بما ينقله و كذلك بعض اهل الاصول يجيبونهم بما ليس فيه وصول الى محصول و ربما خاطبت بعض الفريقين فوجدته لايفهم ما يقول و لا ما اقول فاحببت ان اكتب كلاما فى الاجماع و فى اقسامه و حجيته و وقوعه و امكان العلم به يكون دليلا لاولى الاستبصار و عمود ميزان قسط ليس فيه انكسار و طريق قصد واضح ليس عليه غبار و ضياء نور يغشى برقه بصائر الاغيار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار فكتبت هذه الرسالة على تشتت بال من حل و ارتحال و تقسم فكر لايسع فيه المقال فى ذلك المنوال و اودعتها صحيح الاستدلال على ذلك بالادلة العقلية و النقلية مقتصرا على البعض خوف الاطالة و الملال و انما كتبتها لما كان الجدال بالمقال لايكاد يقطع العذر لان الخطاب لايثبت معناه عند المخاطب اذا كانت الشبهة قد سبقت اليه لتمكنها و لايدرك اشاراته مثل ما يكون من الكتاب لانه يمكنه المراجعة و التأمل فى خلواته فيستقر المعنى الذى يستفيده فتذهب الشبهة بخلاف الخطاب لانه قد يذهب قبل ان يدرك معناه و يفنى قبل ان يفهم مراده و مؤداه و قد يقبل من الكلام مع غيبة صاحبه ما لايقبل مع حضوره و لااورد فى ازالة تلك الشبه فى اكثر الموارد ما اورده العلماء لانهم تغمدهم الله برضوانه و ان كانوا عرفوا الاساس الا انهم كانوا فى زمان ليس فيه على ما اصلوا التباس فاوردوا فى كتبهم تلك الاصول و لم يقرروا ماخذها لعدم الحاجة فى ذلك الزمان الى ذلك و لانهم سلكوا فى الاستدلال طريق المجادلة بالتى هى احسن لابتناء بيانهم على الظاهر لاجل التبيين و الوضوح و هى لاتقطع العذر الا اذا كانت مشتملة على

المقدمات الضرورية او المسلمة و هی فی هذه المسألة ليست موجودة فی جميع انحائها فلاتكاد تقطع العذر بخلاف طريق الحكمة و الموعظة الحسنة لان طرق الاستدلال ثلاثة قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة و هو الدليل العقلی الذوقی و الموعظة الحسنة و هو الالزام بما فيه السلامة كما قال تعالى و ان يك كاذبا فعليه كذبه و ان يك صادقا يصبكم بعض الذی يعدكم، و جادلهم بالتی هی احسن و هو معروف و هذه الثلثة الطرق هی المشار اليها فی قوله تعالى ايضا و من الناس من يجادل فی الله بغير علم و لا هدی و لا كتاب منير فالعلم هی المجادلة بالتی هی احسن اذا كانت بالضروريات و المسلمات و الهدی هی الحكمة و الكتاب المنير هی الموعظة الحسنة و العلماء (ره) قد ذكروا دليل المجادلة للوضوح لانه لايحتاج الى جزم كالموعظة الحسنة و لا الى عقل مستنير كالحكمة فاتی من بعدهم و لم يعرف ماخذهم فعارض بعض من عارض غير عارف بالماخذ و اجاب من لايعرف الجواب لان الجواب المستوفی لم يذكره الاصحاب كله فی كتاب و ان ذكروا بعضه لم يكن كافيا لكل اعتراض و هذا المجيب قد لايعرف الحكمة و لهذا قلت لااورد فی اكثر الموارد ما اورده العلماء يعنی من الاقتصار على طريق المجادلة الا شيئا من كلامهم جاريا فی البيان على سبيل التتميم او مرادا به محض التفهيم و جعلتها مشتملة على مقدمة و سبعة فصول و خاتمة فيها تذنيب.

فالمقدمة فی تعريف الاجماع و بيان المراد منه.

و الفصل الاول فی القسم الاول و هو الاجماع الضروری من المسلمين.

و الفصل الثانی فی القسم الثانی منه و هو الاجماع الضروری من الفرقة المحقة.

و الفصل الثالث فی القسم الثالث منه و هو الاجماع المشهوری.

و الفصل الرابع فی القسم الرابع منه و هو الاجماع المركب.

و الفصل الخامس فی القسم الخامس منه و هو الاجماع المنقول.

و الفصل السادس فی القسم السادس منه و هو الاجماع المحصل.

و الفصل السابع فی القسم السابع منه و هو الاجماع السكوتی.

و الخاتمة فی امکان وقوعه و امکان العلم به و حجيته.

و التذنيب فی نقل ما ذكره الشيخ محمد المقابی (ره) من حجج النافی لحجية الاجماع و جوابه له و كلامنا عليهما بما يناسب و يكون فيه تصحيح حجية الاجماع، فاقول و بالله المستعان:

المقدمة فی تعريف الاجماع و بيان المراد منه، اعلم ان الاجماع لغة يطلق على العزم كما قال تعالى فاجمعوا امركم مأخوذ اما من قولهم امرهم مجمع ای مستور و مكتوم او من جمع اخلاف الناقة ای صرها فكأنهم ضموا ارائهم بعضها الى بعض او تستروا فی جمع ارائهم عمن ينقضها او من الجمع و هو تأليف المتفرق ای الفوا ارائكم و على الاتفاق و هو مأخوذ منه ايضا و من قولهم اجمعوا ای صاروا ذوی جمع كما يقال البن الرجل و اتمر ای صار ذا لبن و ذا تمر و اصطلاحا اتفاق جماعة احدهم المعصوم (ع) قطعا غير معلوم بعينه على امر من الامور و قولنا غير معلوم بعينه ليخرج حال تعينه لانه اذا علم بعينه كان قوله خبرا و لم يكن اجماع اذ لا عبرة بالاتفاق ما لم يكن احد المتفقين (احدهم خ) و اما قوله منفردا فهو خبر فان شافه به السائل كما لو امره بشیء تعين العمل به عليه ما لم ينفه و الا كان حجة عليه بشروط منها ان لايخالف الكتاب المجمع على تأويله و لا السنة التی لا اختلاف فيها و ان لايعارضه خبر اخر اقوى منه او مساو له عند الترجيح و الايوافق القوم و الايشهد العقل المهذب برده و الايخالفه اجماع او اصل متحقق لايصلح ذلك المعارض للاخراج عنه الى غير ذلك من التراجيح و انما حكمنا بانه اذا كان فی جملة قائلين قطعا غير معلوم بشخصه كان ذلك حجة بقوله مع اقوالهم اذا لم يتعين لوجود المقتضی للحجية و هو قول المعصوم عليه السلام و انتفاء المانع هو احتمال التقية على نفسه او على شيعته و احتمال ارادة احد السبعين المخرج كما رواه المفيد (ره) فی الاختصاص و الصفار فی البصائر و غيرهما من قوله عليه السلام انی اتكلم بالكلمة و اريد بها احد سبعين وجها لی من كل منها المخرج و قوله عليه السلام انتم افقه الناس ما عرفتم معاريض كلامنا انا لنتكلم

بالكلمة لها سبعون وجها ان شئت اخذت هذا و ان شئت اخذت هذا و قوله عليه السلام والله انا لانعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن و فى اخر حتى يكون محدثا و هى و امثالها دالة على ان المراد من كلامهم (ع) ليس مشرعة لكل خائض و انما تحصيله لاشخاص مخصوصة كما هو معلوم لكثرة الاحتمالات منه فاذا كان هكذا سبيلهم لايكاد يقطع بمرادهم (ع) اذا انفرد قولهم و لهذا اختلفت الروايات عنهم ظاهرا بل وقع منهم ذلك فى المسألة الواحدة فى المكان الواحد و احتيج فى فهمه الى التراجيح و التوسل اليه بكل وسيلة و لو علم مرادهم من قولهم بدون دليل لاكتفى كل احد بكل رواية حصل اليقين او الظن الذى لم يحصل اقوى منه بصحيح ورودها عنهم عليهم السلام اختلفت او اتفقت و الواقع ان مرادهم اذا انفرد قولهم لايعرف الا بما دلوا عليه و اشاروا اليه و تلك الدلالة و الاشارة معلومة عند اهل العلم بخلاف ما اذا كان كلام المعصوم (ع) فى جملة كلام غيره فانه يكون بحكم كلام غيره فلايريد غير ما تريد الجماعة التى هو من جماعتهم لعدم المانع الموجب لمخالفة الظاهر كما قلنا و وجود المقتضى و هو قول الحق و حفظه على اهله لئلايرتفع عنهم و الا لكان مغريا بالباطل و الخطاء و لو اراد غير ما ارادوا لمادخل قوله فى جملة اقوالهم لما قلنا و قولنا (سابقا خ) انه لو علم قوله بعينه لم يكن حجة الا بتلك الشروط رد على من توهم ذلك من اهل الاصول ممن لم يكن فيه قدم راسخ و على من اعترض من اهل الاخبار على قول العلماء بأن قال اذا علم انه فيهم كان قوله عليه السلام هو الحجة لا الاجماع و الجواب ما قلنا من انه اذا علم بعينه كان خبرا لايزيد على قوله الذى هو عندنا و قد اتفقنا على انه لايتعين العمل به الا بتلك الشروط بخلاف ما اذا كان فى جملتهم غير متعين ، لايقال انه اذا كان قوله مطابقا لقول المتفقين كان قوله هو الحجة و ان علم بعينه لانه لايحتمل الاحتمالات المذكورة لموافقة اولئك المتفقين فلا معنى لاشتراطكم عدم تشخصه لانا نقول انما يتم ما ذكرتم اذا لم يوجد مخالف او وجد مخالف و قد نص صريحا على بطلان قول ذلك المخالف و لكنه حينئذ امر ضرورى لاينكره احد اما اذا وجد مخالف و لم يظهر نص على نفيه فان قوله

لايكون حجة قاطعة للاحتمالات الا بشروط التراجيح .

فان قيل و اذا كان الامر كما قلتم من عدم التعيين فلايخلو اما ان ينص على نفي الخلاف او لا فان نص فالحجة فى نصه و قوله و ان لم ينص لم يكن حجة فلاتثبت للاجماع حجة قلنا اذا لم يظهر نص على نفي قول المخالف لايكون حجة الا بشروط التراجيح اذا كان قوله ظاهرا متعينا للاحتمالات السابقة اما اذا لم يكن ظاهرا متعينا فانه يكون فى ضمن اقوال من وافقهم حجة لعدم الاحتمالات و للموافقة المذكورة الموجبة لتوافق الظاهر للباطن و الموجبة لنفى الاحتمالات فتفهم ما ذكرناه و ما نذكره فهذا معنى ما نريد من الاجماع حيث يطلق سواء كان طريق اثباته فى المسألة المستدل به عليها اليقين ام الظن و يأتى بيان يحتاج اليه فيما يراد منه زائدا على ما ذكر فتأمل فيه و الحمد لله وحده .

الفصل الاول فى القسم الاول من الاجماع الضرورى من المسلمين .

الفصل الثانى فى القسم الثانى منه و هو اجماع الفرقة المحقة و هذان القسمان من الاجماع لا خلاف فى حجيتهما عندنا لتحقق دخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوالهم و كلامنا هذا مع بعض منا فلانحتاج الى تصحيح اجماع الفرقة المحقة و اثبات حجيته اذ ليس كلامنا مع العامة فلهذا لم نتكلم عليه .

الفصل الثالث فى القسم الثالث منه و هو الاجماع المشهورى و هو ان يعلم كون قول المعصوم عليه السلام فى جملة القول المشهور و ذلك اذا لم يوجد قرينة من اثارهم (ع) صارفة عن المشهور بعبارة او اشارة كما لو تساوى القولان او الروايتان فى جميع مراتب التراجيح المعتبرة و لم يكن للقول المشهور او الخبر المشهور او النادر مرجح يصار اليه الا ان احدهما مشهور بين الاصحاب و الاخر غير مشهور فان الاخذ بالمشهور متعين لان الامام عليه السلام قد نص على الاخذ بالمشهور اذا لم يكن مرجح لاحدهما و انما قلنا بتعين الاخذ بالمشهور اذا لم يكن ذلك التعين الا لنصه عليه السلام على الاخذ بذلك المشهور و لم يكن النص منه عليه السلام على ذلك الا لدخول قوله عليه السلام فى جملة اقوال المشهور و علامة تعين ذلك عدم المرجح و لهذا امر به و سماه اجماعا كما فى مقبولة عمر بن

حنظلة حيث قال ينظر ما كان من روايتهما فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و كذلك فى مرفوعة زرارة من قوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه و المراد به المشهور فسم المشهور مجمعا عليه و انه لا ريب فيه و لايكون كذلك مع تجويز خروج قول المعصوم عليه السلام و انفراده عنهم و لايمكن العلم بذلك بمجرد الشهرة اذ رب مشهور لا اصل له ما لم يكن على النحو الذى ذكرنا،

لايقال ما الفرق بين المشهور الحجة و المشهور الذى لا اصل له و كل منهما مشهور مع انكم قلتم انه لا مرجح للمشهور الحجة الا انه مشهور و هذا معنى الشهرة لانا نقول الفرق بينهما ان المشهور الحجة لم يعثر المستنبط بعد استفراغ وسعه على صارف عنه بخلاف الاخر فانه اذا استفرغ وسعه وجب فى الحكمة ان يقع على الصارف عنه و الا لكان حجة كالاول.

و لايقال لعل المراد بقوله (ع) خذ ما اشتهر بين اصحابك ان هذا المشهور الذى سماه مجمعا عليه انه متفق عليه فى الرواية لان الراوى للنادر ايضا راو للمشهور و هذا لا اشكال فى كونه اجماعا و هو غير ما تريدون لانا نقول انه يأتى ان شاء الله ان الرواية اذا خالفها عمل الراوى فان كان ذلك لانها لم تصح عنده اما لعدم صحة الواسطة او لان عنده ما هو اصح منها او لعدم معرفة الحكم منها فلا عبرة بروايته لها و لايكون ذلك مرجحا و ان كانت عنده صحيحة و لا معارض لها اقوى منها فلا عبرة بروايته لانه فاسق فيلزم على ما يأتى تفصيله ان شاء الله تعالى صحة ما بنينا عليه كلامنا من ان المراد به المشهور فى العمل[1] و لا يقال ان قولكم اذا

---

[1] اعلم ان الاجماع كما ذكر اعلى الله مقامه هو اتفاق جماعة على امر احدها الحجة يقينا غير معلوم بعينه و ذلك يمكن اذا لم يكن الحجة رجلا من عرض المعدودين بل كان هو الكلى الظاهر بهم الناطق عن لسانهم كما حققناه فى محله فنقول ان المشهور من حيث انه مشهور لايورث علما بوجود الحجة فيهم و الا لكان كل مشهور مقطوعا بوجود الحجة فيهم و هو خف فعلى ما ذكره اعلى الله مقامه المشهور من حيث نفسه ليس يفيد العلم بكون الحجة فيهم بخلاف الاجماع فانه بنفسه يفيد العلم كالضرورتين فالمشهور اذا عدم كل مرجح للنادر ليس يفيد القطع بكون الحجة فيه من حيث نفسه بل يستدل على كون الحجة فيه بالحنظلية و خبر زرارة فعلى القول بظنية الاخبار و دلالتها يظن كون الحجة فى المشهور و لايحصل اليقين البتة و على القول بقطعية الاخبارودلالتها هما خبران يحتاجان الى الترجيح مع ما يعارضهما و كما نص اعلى الله مقامه الاخبار يحتمل سبعين وجها فدلالتها ظنية و يحتاج فى ↓

لم يكن مرجح بخلاف ما فى الرواية فانه عليه السلام بعد النص على المشهور جعل لهما لو كانا مشهورين العرض على الكتاب و السنة و خلاف الجماعة لانا نقول انما قلنا اذا كان احدهما مشهورا لا اذا كانا مشهورين فانهما اذا كانا مشهورين لا بد من الترجيح بينهما كما لو تعارض اجماعان اذ لاتزيد الشهرة على الاجماع و انما قلنا بتعين الاخذ بالمشهور اذا لم ينصب الامام عليه السلام العالم بدخول قوله فى المشهور و خروجه عنه قرينة تدل المكلف بالاستنباط على خروج قوله عن المشهور فانهم عليهم السلام قد اكملوا الدين لاهل الاستيضاح و التبيين فمهما كانت فى المسألة قولان او اكثر فلا بد ان ينصبوا دليلا فى اخبارهم و ارشاداتهم و هدايتهم تصريحا او تلويحا يدل على ان حكمهم و قولهم المتعين الذى هو دينهم فى قول من تفقده من اهل الاستنباط وجده البتة ان لم يكن الكل فالبعض فمن استفرغ وسعه من اهل الاستيضاح و الاستنباط فى تحصيل ذلك الدليل المعين لدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة قول من الاقوال او المعين لخروجه باليقين الذى لايحتمل النقيض عنده فى ذلك الوقت لا مطلقا و لا فى نفس الامر لجواز ظهور ذلك الدليل المعين لغيره او له فى غير ذلك الوقت فمن عثر على ذلك الدليل صح له دعوى الاجماع بقول مطلق و هذا هو الفرق بين قولنا بحجية الاجماع المشهورى و بين قول من يقول بأن مجرد الشهرة اجماع من حيث ورود الامر بالاخذ بالشهرة لما قلنا و ورود رب مشهور لا اصل له و ان لم

---

[1] فهمها الى التراجيح فمن رجح الاخذ بساير الاخبار و لم يوجب العمل بالمشهور لايمكنه ان يقول بكون الحجةفى المشهور و كذا من عرف منهما الشهرة فى الرواية و الاجماع على صحة صدورها و العمل بها لا الشهرة بلا مستند و لا دليل و كذامن عرف منهما اتفاق الكل بناء على لفظ اصحابك فانه جمع مضاف يفيد العموم و فى خبر زرارة قرينة على ان الشهرة فى الرواية لقوله انهما معا مشهوران يعنى بين جميع الاصحاب و العملان المتضادان لايمكن شهرتهما بين جميع الاصحاب و ان صوب هؤلاء هؤلاء فعلى العملين اتفاق الكل و لايحتاج الى ترجيح فالشهرة فى الرواية و ان عمل بهذه بعض و بالآخر بعض بالجملة الاجماع المشهورى ليس باتفاق يعرف من نفسه دخول الحجة قطعا الا بضم الخبرين فهو عمل بمقتضى الخبرين لا الشهرة كان يقول الحجة خذ بما رواه زرارة فقول زرارة من حيث هو ليس بحجة بل الحجة فى الامر بل المثل المطابق ان يصل اليك خبران احدهما خذ بقول زرارة و الآخر لاتأخذ بقول زرارة و انت ترجح باجتهادك خبر خذ بقول زرارة فلايكون قول زرارة اجماعا بل هو موضوع حكم عرف بالاجتهاد كساير الاحكام و كذا المشهور هنا موضوع حكم الخبرين هذا و انك تظن خلو النادر عن الترجيح فان قلت نقطع بذلك من باب التسديد اقول فلايزيد على القطع الحاصل من ساير الاخبار فهو كساير الاخبار و القولان فى الامة من غير مستند لايحتاج الى ترجيح و الروايتان تحتاجان و الترجيح بنفسه ظن فاطلاق الاجماع على الشهرة من باب التجوز فلاتغفل، ۱۲.

يعثر على ذلك الدليل فسبيله فى الحكم على حسب ما يقضى له من الظن فيحكم باقوى ظنونه ان تعددت و ان اتحد لحق بالاول و الا يحصل الظن فهو المتردد الذى يقف مع عدم الحاجة الى العمل هو او مقلده و يحتاط مع الحاجة كذلك و يلزم الظان و المردد ما قلنا لتعين ذلك عليه لا لان الظاهر و الظن من حيث هما يسميان علما بل العلم هو المانع من النقيض و لو مطلقا و لايكون للحاكم حينئذ الا تعين العمل على الاصح (لا على ظاهر ما قررنا فى كثير من كتبنا خ) الذى لاينبغى العدول عنه كما اشارت اليه الاثار و شهد له صحيح الاعتبار الذى ليس عليه غبار ثم اذا صح له دعوى الاجماع لتعيين الدليل على دخول قوله او خروجه فهٰهنا بيان و هو انه ان (اذا خ) كان ذلك بين مشهور و نادر و لم يجد قرينة و لا دليلا يدل على دخول قوله فى النادر او خروجه عن المشهور بل كان الدليل على ذلك معدوما كما بيناه كان المشهور هو المجمع عليه لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام لانه انما قال خذ بما اشتهر بين اصحابك لدخول قوله فى جملة اقوالهم و لعلمه بأن الحجة هو قوله عليه السلام و لانه ان لم يدخل فى ذلك المشهور الذى جرت عادة القلوب فى الجملة على تقويته و الميل اليه ما لم يكن صارف اقوى من ذلك لان الاكثر فى الغالب ابعد عن الخطاء من الاقل اذا عرى الكل عن الامارة بل ربما وجد فى بعض النصوص الاشارة الى ذلك و لم يتعين فى ذلك المشهور المذكور دخوله وجب عليه نصب الصارف عن المشهور و الا لكان امرا بغير قوله لانه عليه السلام قال خذ بما اشتهر الخ و هو فى الواقع خارج عما اشتهر فيكون مغريا بالباطل و وقوع ذلك منه محال لان الله (لانه خ) سبحانه اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا و ايضا يكون الدين ناقصا اذ كمال الدين بنصب القرينة الصارفة اذا لم يكن داخلا فى المشهور و لاسيما بعد امره بالاخذ به اذا عدم الترجيح بدون تقييد و هذا هو الاجماع المشهورى و لايكون منه اجماعان فى وقت واحد و مكان واحد نعم قد يتعاقب و يتعاكس مع اختلاف الزمان و المكان و السر فيه ما نبهناك عليه من ان الدليل القاطع الدال على دخول قوله فى المشهور انما هو باعتبار يقين المستوضح للحجة لا باعتبار نفس الامر و السر فى هذا السر

ان التكاليف فى الغالب جارية بالاقتضاءات فقد يقتضى وصف المكلفين فى مكان دون اخر او فى زمان دون اخر حكما غير ما يقتضيه الوصف فى ذلك الزمان و ذلك المكان.

و اما حكم الله الواحد الذى لايختلف ابدا فانه قد يطابقه حكم الله المتعدد المتكثر و قد يخالفه و الامام عليه السلام عنده الحكمان:

الاول الواقعى الذى لايختلف فانه عليه السلام فى نفسه لايلزمه العمل به فى كل حال ما دامت دولة الضلال الا اذا اتفقت الامة على خلاف الحكم الذى لايختلف فانه عليه السلام يتعين عليه حينئذ العمل به ان لم تقتض الحكمة عمله بخلافه و الا عمل بالحكم المختلف اذا اقتضى الوقت ذلك بشرط ان يكون عامل بالواقعى من الفرقة المحقة لئلايرتفع الحق عن اهله لان تكليفه مشارك لنا فى اكثر الاحوال و ذلك يجرى منه على حسب ما يصلح للرعية كما قال الصادق عليه السلام والله انا لاندخلكم الا فيما يصلحكم.

و اما الثانى المتكثر[1] فالعلماء الذين هم ابواب الحجة و وسائط بينه و بين غنمه الذين امر غنمه و رعيته بالاخذ عنهم و الاقتداء بهم كما اشار اليه سبحانه بقوله تعالى و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قرى

---

[1] بسم الله - اعلم ان لله تعالى فى كل شىء حكمين حكما اوليا و هو حكم ما جعل الله له من الاقتضاء من دون ضم غيره اليه و حكما ثانويا و هو عند ضم غيره اليه و ذلك ان للشىء مقامين مقام ذات و مقاما عرضيا و وجود المقام الذاتى هو المقدم على الوجود العرضى و الذاتى منه هو مقتضى مشية الله الاولية المتعلقة بالاشياء الحتمية و اما الوجود العرضى لها هو مقتضى مشية الله الوصفية و الاصل و بالذات فى الاشياء ذلك الوجود الاولى و اما الثانى فبحسب الاسباب العرضية ليست من مقتضى مشيته الجارية على حسب مقتضى الحكمة الكونية فتلك الحال الذاتية ليست تغلب عن العرضية بحيث تضمحل و تعدم و تفنى ولايكون لها اثر فى الدنيا فيكون خلقتها لغوا و يكون المقصود بالذات معدوما و المقصود بالعرض موجودا فذلك ما لايكون فلا بد و ان يكون حكم ذات الشىء فى الدنيا ابدا ظاهرا فى مكان من الامكنة و لايخلو من ظهوره فى زمان مثلا ان الله سبحانه خلق الماء بمقتضى حكمته الكونية حلوا رقيقا باردا سيالا و هى صفته الذاتية و المرارة و الغلظة و الحرارة و الجمود تعرضه بحسب الاعراض و لا بد و ان يكون فى الدنيا فى موضع ما على سبيل البدلية ابدا ماء حلو رقيق بارد سيال اذ هذا الماء هو محط نظر العالى فى الدنيا الذى يتعلق به العناية و القلب فى المياه المنحرفة المعوجة فلو لم يظهر ذلك الماء لفنى مياه العالم لانها لاتصلح لان تتعلق بها عناية المشية المتعلقة بالماء فينقطع مددها و لا بد و ان يفنى فوجود المياه المنحرفة دليل وجود الماء المعتدل فاذا ظهر فى موضع ما يلزمه حكمه و لا بد من عامل بحكمه البتة لئلايتعطل احكام الله و لايكون الحكم لغوا و الحكم الاصلى قطب الاحكام الثانوية و العمل بالحكم الاصلى قطب العمل بالحكم الثانوى فلا بد فى كل عصر من عامل بالحكم الاولى فى الرعيةومن عمل الامام فى الباطن به و ان لم يعمل به فى الظاهر اما الامام فانه القطب للعالم و لديه يجتمع الذوات و اما من الرعية فانه لا بد و ان يقوموا فى حدهم كما وجب فى صدر كل واحد قلب مع وجود الامام وجب عمل واحد بالحق مع عمل الامام و هذا اسرار قوله اعلى الله مقامه، ١٢.

ظاهرة فالقرى التى بارك الله فيها آل محمد (ع) و القرى الظاهرة هم العلماء المشار اليهم و قدرنا فيها السير بأن يأخذ مقلدوهم الذين هم غنم الامام عليه السلام عنهم ما يحتاجون اليه من الاحكام و ان اختلفوا لان الاختلاف اوقعه الامام عليه السلام بينهم ابقاء لهم فهم مكلفون (المكلفون خ) به و هو كما قلنا قد يطابق الاول و قد يخالفه (يخالف خ) فان لم يحصل مانع من العمل بالحكم الاول الواقعى الذى لايختلف فى وقت او مكان وجب عليه عليه السلام العمل به و وجب عليه هداية الوسائط اليه بوقوع (لوقوع خ) الاتفاق او الاجماع و ذلك بحسب الامكان و يجب فى الحكمة اصابة بعض العلماء من ابواب الامام (ع) و وسائطه له و لو من عالم يعتبر بعلمه لئلايخرج الحق عن الفرقة المحقة الذين لايزالون على الحق حتى تقوم الساعة و ان حصل مانع من العمل بذلك الحكم الواقعى بحيث يلزم منه استيصال الفرقة المحقة كان تكليفهم فيما فيه النجاة و كان على الامام عليه السلام ان يجرى فى ذلك فى الظاهر ان كان ظاهرا مع شيعته بأن يكون فى جملة القائلين بذلك الحكم و يلزمه العمل بذلك الحكم الواقعى لنفسه باطنا و كذا اذا كان مستترا حفظا لوجود النوع المتوقف على وقوع الحق فيه فى الجملة و لا بد فى شيعته من موافق له فى ذلك الحكم الواقعى و يكون بذلك مستترا كامامه او متروك القول بالنسبة الى المشهور لوجوب اتصاف التابع بشيء مما اتصف به المتبوع و لو من واحد من ذلك النوع لتحقق المتبوعية و يكون بظاهر عمله (علمه خ) الذى لايمنع من ظهوره مانع مع المشهور من شيعته و عليه نصب الامارات و الاشارات الى ذلك المشهور بحيث يحصل لاهل الاستنباط تحقق دخول قوله الظاهرى فى جملة اقوال المشهور بحيث يتجه دعوى الاجماع من المشهور لكشفه عن دخول قوله اذ ليس جايزا ان يخلو قول المشهور من قوله و الا لنصب له الصارف عنه و لكن عليه فى سلوكه على الحكم الظاهرى ما دام المانع العمل باقرب المجازات الى الحقيقة اى باقرب الاحكام الى الحكم الواقعى الاولى فيكون ما دام المانع ظاهر القول مع اهل القول الظاهر مستتر العمل بالحكم الواقعى الذى لايختلف مع بعض من شيعته مستتر او متروك

القول و ربما زال المانع او حصل مانع اخر مغاير لذلك المانع فى وقت اخر فيتغير الوضع و الى هذا المعنى اشرنا سابقا بقولنا فى المشهورين اللذين يمكن فى كل منهما دعوى الاجماع انهما لايكونان فى وقت واحد فى مكان واحد او مكانين يمكن اتصالهما فانا قلنا قد يتعاقب و يتعاكس مع اختلاف الزمان و المكان و لا يرد علينا منع التعاكس المذكور فى الاجماع المركب لما بيناه و على الامام عليه السلام ارشاد العلماء من فرقته و شيعته على الحالتين على المصلحة التى يعلمها الى سلوك طريقته و اصابة بعض منهم و لو واحدا لقوله على الفرضين بنصب دليل يدل على مراده منهم فى الاختلاف و الاصابة كما قال (قاله خ) جعفر بن محمد عليهما السلام لعبيد بن زرارة على ما رواه الكشى قال عليه السلام و الذى خالف بينكم هو راعيكم الذى استرعاه الله امر غنمه فان شاء فرق بينها لتسلم او يجمع بينها لتسلم و فى الكافى عنه عليه السلام قال ان الارض لاتخلو الا و فيها امام كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا (شيئا خ) اتمه لهم هـ.

فاستمع لما اتحفناك به و كن به ضنينا فانه من اسرار الحق و الكبريت الاحمر و ادلة ما ذكرناه يطول فيها الكلام الا انها مذكورة فلتطلب من مظانها، فاذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك انه قد يتحقق الاجماع المشهورى فى المتقدمين و ينعكس فى المتأخرين بل فى مكانين لايتصلان فاذا رأيت ذلك فى كتب العلماء فلاتسارع الى تغليط احدهم و لاتنسبه الى الغفلة و السهو و عدم الضبط او الى المجازفة و كأنى بناظر فى كلامى هذا يهزء به و يضحك منه و انا اقول له كما قال الشاعر:

على نحت المعانى من مواضعها

و ما على اذا لم يفهم البقر

و الومه فى ذلك و اقول له كما قال الشاعر:

فهب انى اقول الصبح ليل

أيعمى الناظرون عن الضياء

هذا اذا كان فی قولين مشهور و نادر و ان لم يكن كذلك بل كان بين قولين مشهورين و ان لم يتساويا و حصل للمستوضح الدليل القاطع على دخول قول المعصوم عليه السلام فی احدهما صح له ان يدعی الاجماع لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام و هذا هو الاجماع المحصل كما يأتی و هو حجة للمستوضح قاطعة بتعين (بتعيين خ) العمل عليه الا انه لايكون حجة على من لايعثر على ذلك الدليل و هذا الاجماع كثير بين الاصحاب حتى ان منهم من يدعی الاجماع فی كتاب و يدعی الاجماع على العكس فی كتاب اخر فيطعن عليه من لايعلم ذلك منه جهلا منه بالامر و استعجالا و قولا بما لايعلم و تكذيبا بما لم يحط بعلمه و لمايأته تأويله و قد يكون اجماعا العالم المختلفان ليسا محصلين بل قد يكون احدهما محصلا و الاخر منقولا او مشهوريا بناء على ما حققناه و يأتی ايضا تحقيق ذلك و **تمحل** بعض الفضلاء لتسديد الاجماعات المختلفة بأن قال ما معناه يحتمل انهم (ره) انما نقلوا الاجماعات المختلفة عمن قبلهم فيما اذا كان الحكم مستنده خبران تساوت (تساوی خ) فيهما جميع التراجيح بحيث كان الحكم عندهم الاخذ بايهما شئت من باب التسليم فاذا اخذ قوم بخبر من باب التسليم كان حكمه لازما لهم ما دام التساوی من جميع الوجوه موجودا و هم حاكمون بصحة الاخر مجمعون على صحة كل منهما و كذلك القوم الاخرون الاخذون بالخبر الاخير مجمعون على صحة ما اخذ به الاولون فاذا نقل المتأخر عنهما قول احدهما و ادعى الاجماع على ذلك فهو حق و اذا ادعى الاجماع على القول الاخر كان حقا لان كل قول مجمع على صحته و لايخفی ما فيه لان الخبرين المشار اليهما المتساويين من جميع الوجوه فی جميع التراجيح لايكاد يوجدان فضلا عن ان يبلغا فی الكثرة الى هذا الحد بحيث يكثر نقل العلماء الاجماع عن اقوال الاخذين بهما من باب التسليم و اعتذر لهم الشهيد فی الذكری باحتمال (باعتبار خ) تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوی الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوی الاجماع و ان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم فی كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام و امثال ذلك و هو

اعتذار واه يعين الخصوم على معارضة الاجماع و ابطاله كما لايخفى على من تتبع كلامهم فانهم كثيرا ما يتمسكون بمثل هذه العبارات فان الاصحاب اذا احتمل انهم يسمون الشهرة اجماعا كان اعتمادهم فى اجماعهم على مجرد الشهرة لا غير مع ان المعروف من مذهبهم انهم يطعنون على اهل الخلاف حيث لم يشترطوا دخول المعصوم فى الاجماع و انما يقولون انه يتحقق باتفاق المجتهدين فهم على هذا احسن طريقة من الفرقة المحقة لانهم انما يدعون الاجماع مع دعوى الاتفاق لا مع الشهرة و اصحابنا انما يريدون بالاجماع ما يتحقق باتفاق جماعة يعلم دخول قول المعصوم (ع) فى قولهم قطعا و يكون غير معلوم بعينه و نسبه و لا بد عندهم ان يكون فى جملة المتفقين مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام عليه السلام فلاتكون الشهرة عندهم اجماعا الا على النحو الذى بيناه هنا.

و اما قوله او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف الخ، فيأتى فى خلال كلامنا جوابه و بيانه من انه قد يكون ذلك كاشفا لدخول قول الحجة عليه السلام فى بعض الاحوال فيتحقق الاجماع حينئذ فقول ذلك المتمحل و ان امكن فى بعض الافراد (الاقوال خ) النادرة لكنه لايحمل عليه ما هو كثير الوقوع بل الاولى كما مر و يأتى ان يحمل ذلك على كون احد الاجماعين محصلا مثلا و الاخر منقولا و لم يثبت عند غير المحصل بكسر الصاد المحصل بفتح الصاد و لعل المنقول ايضا محصل فى نفسه كما يأتى او لم يثبت المنقول عند غير المحتج به فلا عيب على مدعى الاجماع بعد تحقق الاحتجاج به مع وجود المخالف و مع قيام الاحتمال المنافى عند غيره بل قد يدعيه على خلاف المشهور فى الموارد كما وقع من ائمة الهدى و اعلام التقى صلوات الله عليهم اجمعين كما هو معروف من كثير من اثارهم من دعوى الاجماع و الاحتجاج به مع وجود الخلاف اذا قام الدليل القاطع على المدعى و ان كان من احد الادلة الثلثة المشار اليها سابقا و من ذلك ما اشار اليه الهادى عليه السلام فى رسالته الى الاهواز و احتجاجه بالاجماع كما يظهر لمن تتبع كلامه هنالك.

فان قيل انما كان ذلك هنالك لانه قصد به بيان الرد على العامة الذين

يعتمدون (على خ) الاجماع من حيث هو فلايكون الاحتجاج به دليلا على حجيته. قلنا انما اراد تأسيس اصل و قاعدة لشيعته الذين طلبوا منه الدليل فبين لهم و لذا تراه يستدل فيما لا تعلق له مع العامة بوجه كما فى رواية الاحتجاج الاتية فتأملها و ذكره لاجماع الامة لاينافى ما قلنا لان المراد منه حجية الاجماع غاية ما فى الباب انهم يعتمدون اجماع الامة و نحن نعتمد الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام و لهذا لو حصل اتفاق كثيرين معلومين ليس فيهم مجهول يجوز ان يكون الامام لايكون ذلك حجة عندنا فقرر الاستدلال بالاجماع المعتبر و هو دليل على حجية الاجماع المعتبر و بطلان ما خالفه (يخالفه خ) و من تدبر كلامه عرف ما قلنا و كذلك كلام الحجة عليه السلام لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى على ما رواه ابوطالب الطبرسى فى احتجاجه حين كتب اليه يسئله عن دعاء التوجه الى ان قال عليه السلام و السنة المؤكدة التى هى كالاجماع الذى لا خلاف فيه وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض الخ، و فيها و هدى امير المؤمنين عليه السلام و فى اخرها و انا من المسلمين اللهم اجعلنى من المسلمين و لم يوجد فى غير هذه الرواية هذه الالفاظ بل ما رواه اصحابنا انما هو و منهاج على بن ابيطالب و رووا و انا من المسلمين و ليس بعدها كما ذكر هنا مع انه عليه السلام قال التى هى كالاجماع الذى لا خلاف فيه فجعل الاجماع حجة يستدل به كما ترى و شبه ما لم يكن معروفا بالاجماع لظهور قوله بعينه و نحن نشترط عدم معلومية قوله بعينه لما ذكرنا سابقا فلما كان الشرط الذى اشرنا اليه سابقا حاصلا بالمفهوم و الاشارة و اللازم شبه ذلك بالاجماع لانا قلنا ان ظهور كلامه مظنة للتقية و احتمال احد السبعين الوجه كما ذكرنا فاذا كان قوله فى جملة القائلين لم يزد المراد منه على مرادهم من كلامهم فلاحظ فالمشهورى حجة على ما قررناه و اجماع حقيقة على ما اصلناه و بينا من ان الاجماع انما نعتد به اذا كشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام و الا فليس من مذهبنا و قول كثير من علمائنا ان المشهورى ليس اجماعا حقيقة بل مجازا كما قال الشهيد فى الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا فى الاجماع فممنوع و ان ارادوا فى الحجية فقريب و احتج على الحجية

بقوة الظن فى جانب الشهرة رواية و فتوى و غيره من اصحابنا مبنى على ملاحظة التسمية و مماشاة مع المخالفين فى تلك الدعوى و الا فانا لانتعاطاه و لانطلقه حقيقة الا على قول من كان المعصوم فى جملتهم بلا فرق بين حصول ذلك فى جميع المسلمين و فى خمسة رجال لانا لانعتد الا على قوله (ع) الداخل فى الجملة الغير المتشخص كما ذكرناه مكررا مرددا ليتذكر من تذكر فهو اجماع و حجة كما جعله عليه السلام كذلك فلاحظ ما تقدم و ما يأتى من الاخبار من اطلاق الاجماع عليه و الاصل فى الاستعمال الحقيقة الا ان يكون المراد من الاجماع ما ذهب اليه المخالفون و لا دلالة فى الوضع اللغوى على ارادة من لم تعتبر ارادته و الا لماتحقق فى اتفاق اهل الحل و العقد لقلتهم فى سائر الخلق.

و اما قول الشهيد (ره) فى احتجاجه على الحجية بقوة الظن فى جانب الشهرة فغير متجه لانه ان اراد بحجية الشهرة بدون اعتبار قول المعصوم عليه السلام فيهم ففى حيز المنع اذ رب مشهور لا اصل له على ان ظاهر كلامه ان الظن الحاصل من الادلة اذا وافق الشهرة قوى و هذا ليس من الحجية فى شيء بل ليس كلما وافق الدليل الشهرة قوى و ان حصلت القوة لم تستقل فى تقوية الضعيف و لا ترجيح احد المتساويين دائما و لا عبرة بالاتفاق فى بعض الاحوال مما يراد منه كونه اصلا و ان اراد بالحجية مع اعتبار قول المعصوم عليه السلام فلايفيد الظن شيئا بل لا بد من القطع على نحو ما مر مكررا و ما يعتبر من الظن فى الاجماع المنقول فانما هو فى ثبوته فى نفسه لا فى حجيته و يأتى بيان هذا ان شاء الله تعالى و لاينافى كلامنا هنا (هذاخ) قولنا سابقا من ان الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل لان قولنا هناك ليس المراد به الاحتجاج على حجية الاكثر كما هنا، فاذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه قد بقى شيء ينبغى التنبيه عليه و هو انه قد اختلف العلماء فى المراد من قوله عليه السلام فى مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك هل المراد به ما اشتهر فى الفتوى و العمل او فى الرواية او فيهما فمن نظر الى ما ظهر من الروايات و قطع النظر عن المراد منها قال بانه ما اشتهر فى الرواية و عليه اجتمع رأى الاخباريين و من قصر النظر الى ان المراد منها العمل قال كما قاله شارح

مختصر الاصول و غيره من ان المراد به المشهور فتوى قطعا او احتمالا قال و هو حجة من ذهب من الاصوليين و الفقهاء الى ان الشهرة مرجحة عند تعارض الدليلين و استدل به بعض العلماء على حجية الاجماع ثم تنظر فيه و ذكر ما حاصله ان الخبر يدل على ان الاجماع مرجح لاحد الخبرين على الاخر لا انه حجة برأسه انتهى، و الذى اعطانى النظر بعد ان اعطيته حقه قاطعا للالتفات الى القولين هو ارادة المعنيين.

اما ان المراد به ما اشتهر فى الرواية فظواهر الاخبار شاهدة به و المراد به ان شهرة الخبر بين الاصحاب و تكرره فى الاصول من المرجحات التى يتعين المصير اليها اذا لم يعارضه مرجح اقوى منه و لم يحصل التعين الا على النحو الذى ذكرناه سابقا، و اما ان المراد به ما اشتهر فى الفتوى فلانه لايخلو ذلك المشتهر من ان يكون فتوى او رواية فان كان فتوى و كان غير المشتهر لم يحصل له فى مستنده ما يقابل ذلك المشهور من صحة الاعتبار مع عدم مقابلة اجماع مشهور او محصل و لو محتمل (و لم يحتمل خ) احتمالا مساويا بعد تمام التفتيش فان ذلك المشهور من الفتوى حجة اذا لم تكن من معلومى النسب و ليس ذلك لحجية (بحجية خ) مجرد الشهرة كما ذكره بعضهم فان مجرد الشهرة ليس بحجة بل اذا كانت الامارات و القرائن حاكمة بعدم خروج مذهب الحجة عليه السلام عنها بحكم قطعى محصل من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك فان ذلك صادق عليه انه اشتهر بين الاصحاب و من اهمال الامام (ع) الدليل الصارف عنه عند الحاجة الى العمل الذى امر عليه السلام به مع امره بالاخذ بذلك المشهور و لولا علمه و الحال هذه بدخول قوله فى جملة ذلك المشهور لوضع الدليل الصارف و لماامر به و الا لكان مغريا بالباطل و ان كان ذلك المشتهر رواية[1] فلايخلو اما ان يكون قد اشتهر العمل

---

[1] اقول الظاهر من الاخبار ان الخبرين اذا تعارضا و امكن الترجيح ينبغى الترجيح على سبيل الوجوب كما ذهب اليه بعض او على سبيل الاستحباب كما ذهب اليه آخرون و الاخبار فى الترجيح متخالفة جدا و الذى اراه فى الاخبار بلاغبار ان الحكم النفس الامرى لايجب تعينه و وحدته لكل مكلف بل ربما يكون تكليفه التخيير او الوقوف و امثال ذلك فالحكم بوجوب الاخذ بالشهرة و ان انحصر الترجيح بها مشكل مع ورود الرخصة فى التخيير بين الخبرين المختلفين و على اى حال ظاهر الاخبار الشهرة فى الرواية كما صرح به اعلى الله مقامه و المراد اذا كان خبران احدهما متكررة فى الاصول قد اقر بصحة صدورها كل الاصحاب و الآخر مروى ↓

بها او بخلافها او لم يعلم العمل بمقتضاها و مدلولها و لا تركه و انما اشتهارها تكررها فى الاصول فان كان الاول فقد اتحدت الشهرة و اتحد الدليل و قد مر و ان خالفها العمل بأن عمل الرواة بخلافها فلا ريب فى ردها لان عمل الراوى بخلاف روايته امارة دالة على عدم صحتها او عدم صحة العمل بها عنده و المفروض انه لا دليل مرجح الا ذلك الاشتهار فلايعتمد على اشتهارها عندهم اذا تركوا العمل بها و لايلتفت الى قول من قال من اهل الاخبار من ان تركهم العمل بما رووه مشتهرا ان علم سبب الترك و كان منصوصا قبل ذلك منهم و ان لم يعلم او علم و لم يكن منصوصا فلايلتفت الى عملهم بل يترك عملهم و تؤخذ رواياتهم لانهم (لانه خ) ان لم يثبت عندهم ما ينافى العمل بها و تركوا العمل بها كانوا فساقا يجب التثبت عند خبرهم فتترك روايتهم و لايرد علينا ما رواه جابر بن يزيد الجعفى قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول ان لنا اوعية نملؤها علما او حكما و ليست لها باهل و مانملأها الا لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما فى الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقية صافية و اياكم و الاوعية فانها وعاء سوء فتنكبوها هـ، لان اولئك اكثرهم ثقات و ان كان (كانوا خ) فاسدى المذهب و دلت القرائن على صحة روايتهم و ان كان (كانت خ) على بعض الوجوه من امثال التخصيص و التقييد و غيرهما بخلاف هؤلاء و لاسيما مع عدم الامارات و القرائن (على صحة روايتهم خ) كما هو المفروض و ان ثبت عندهم المانع من العمل ثبت ما قلنا على انه لايلزم من عدم اطلاعنا على المانع عدم وجوده و لايحتاج الى استبانة ذلك بعد قيام الدليل على المقبول من ذلك و المردود و ان لم يعلم عملهم بها و لا عدمه لمحضت ارادة الاشتهار فى الرواية و حينئذ فان خالفها عمل غيرهم من اهل عصرهم تركت و رجح العمل بنحو ما مر فى مخالفتها لعمل رواتها و كذا من غير

---

[1] عن بعضهم و لا بد و ان راوى النادر راوى المشهور ايضا فالشهرة هكذا مرجح للروايتين و اما الشهرة فى العمل فهو من باب الاخذ بعموم اللفظ دون خصوص المحل و الاستدلال عليه بان المشهور ان لم يعمل به الاصحاب فقد شهدوا بعدم صحة العمل به و ان كان صحيح العمل و لم يعملوا به فهم فساق لا عبرة بشهرة الخبر بينهم فوجب ان يكون الخبر معمولا به عندهم فالعبرة بعملهم لا بمحض روايتهم، ١٢.

اهل عصرهم لان شهرتها مع مخالفتهم لها تدل على عدم صحتها بما ذكرنا لان المفروض انهم من اهل الاستيضاح و اهل الاستيضاح لايخفى عليهم الدليل و لايضيق عليهم المنهج لما سنبينه ان شاء الله تعالى و ان وافقها عمل بعض و خالفها عمل بعض فسبيلها كغيرها فى رجوع حكمها الى التراجح و ان كان مقتضاها حكما مسكوتا عنه نظر فان لم يعارضها ما هو اقوى منها من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل (عقلى خ) على نحو ما قرره العلماء شكر الله سعيهم وجب العمل بمقتضاها و الا فالاقوى منها اولى منها و اقوى و جميع ما فصلنا (فصلناه خ) دخل فى مجمل قولنا قبل ذلك ان المشهور مطلقا اذا عدمت التراجيح وجب الاخذ به لانه امر بالاخذ به و لايأمر به على سبيل التعيين الا لدخول قوله فى ذلك لانه يعلم قوله و ان لم يدخل نصب (لنصب خ) له صارفا فلاحظ ما مر.

و بقى شىء اخر هو انه قد يقال كيف يكون المشهور حجة و اجماعا و لايكون ذلك الا مع تيقن دخول قول المعصوم و قلتم ان ذلك انما يحصل اذا لم يكن مرجح فى الظاهر الا الشهرة و قلتم ان مجرد الشهرة لايكون دليلا و لا حجة و اجماعا حتى ينص الامام على الاخذ بها و لاينص على الاخذ بكل شهرة لان ذلك معلوم البطلان بل على شهرة معينة و لانعرفها الا بأن لاينصب على ضدها دليلا صارفا عنها فاذا وجد المقتضى و هو امره و عدم المانع و هو الصارف عنها وجب الاخذ بها و كانت اجماعا لكشفها عن دخول قوله فكيف تتحقق هذا و نحن نجد فى كثير من احوال الشهرة المقتضى و المانع اما المقتضى فلعموم قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك و هو صادق على افرادها كلها و من افرادها ما يوجد فيه المانع و هو انه قد تكون الشهرة التى يتناولها الامر بالاخذ بها لم يجد زيد فى ضدها المانع عنها و يجده عمرو فان قلتم هذا متحقق فى حق زيد قلنا يكون هذا من افراد الاجماع المحصل لا المشهورى و الا لم يتحقق (الاجماع المشهورى خ) و الجواب انا (انا انما خ) نقول بالمشهورى اذا لم يمكننا العثور على المانع و ليس فى وسعنا تحصيله لانا لانكلف ما لانقدر عليه و ليس علينا التوقف اذا لم نعثر مع استفراغ وسعنا على المانع لانا مأمورون بالاخذ بالمشهور فانه مجمع عليه لا ريب

فيه و اما اذا وصل الينا المانع الا انا لم نتحقق كونه مانعا فان ذلك الاجماع الذى ندعيه بالشرط المذكور حينئذ محصل لا مشهورى و قد مر بيانه مكررا فلاحظ و يأتى فارتقب.

الفصل الرابع من اقسام الاجماع الاجماع المركب و هو ان يستقر مذهب اهل العصر على قولين بأن كان موضوع المسألة كليا فالحكم فيه بالايجاب الكلى او السلب الكلى او فى بعض افراد الموضوع بالايجاب و البعض الاخر بالسلب فحكم بعض اهل العصر مثلا بالايجاب الكلى و بعضهم اما بالسلب الكلى او بالسلب فى بعض و الايجاب فى البعض الاخر فاذا استقر المذهب على احتمالين من الثلثة المذكورة لم يجز القول بالاحتمال الثالث لانا نجزم حينئذ ان المعصوم عليه السلام فى احد القولين الاولين فيكون الثانى باطلا قطعا فبطلان القول بالثالث ثابت بالطريق الاولى و هذا عندنا متفق عليه الا انه بعد العلم بانحصار مذهب اهل العصر من الفرقة المحقة فى قولين و بيان طريق العلم بذلك يأتى فى بيان امكان وقوعه فترقب ان شاء الله تعالى.

ثم ان كان اهل احد القولين معلومى النسب و لم يكن المعصوم (ع) احدهم وجب المصير الى اهل القول الاخر و يكون حينئذ اتفاق هؤلاء و هم من فيهم مجهول النسب الذى يجوز ان يكون هو المعصوم عليه السلام اجماعا واحدا بسيطا لا مركبا و ان لم يكن كل احد من الطائفتين معلوم النسب بل (كان خ) فى كل منهما مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام (ع) فان كان مع احدهما دلالة على قوله (ع) تفيد القطع و اليقين وجب المصير اليه و يكون كالاول ان لم يكن تحصل تلك الدلالة للاخرين فان حصلت كان كل قول منهما اجماعا محصلا بالنسبة اليه و لكن حجية كل منهما لاتكون عامة الا فى عصرين على جهة التعاقب كما اشرنا اليه سابقا فلاحظ و اما فى عصر واحد فتكون حجية خاصة بالمحصل بكسر الصاد اللهم الا ان يكونا فى مكانين متباعدين يعسر اطلاع كل منهما على قول الاخر فان كلا منهما تكون حجيته عامة فى الجملة لمحصل الدلالة القطعية و فاقدها بل يكون كل منهما اجماعا بسيطا بالنسبة الى مكانه و ان لم يكن مع احدهما دليل

قاطع يوجب العلم كان فرض المستدل طلب الدليل فان حصل دليل (له دليل قاطع خ) يرجح احد القولين تعين عليه العمل بظنه غير مدع للاجماع.

و ما حكي عن الشيخ (ره) عن التخيير بالعمل بايهما شاء اعمالا لاخبار التخيير فی الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح مطلقا هنا لاتحاد الحكم ليس بجيد على اطلاقه بل انما يكون ذلك على اصله اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما و تعذر الترجيح من جميع الوجوه و اضطر الى العمل لتعين تكليفه باحدهما حاضرا (ظاهرا خ) و هذا عند من لم يقل بالتوقف مطلقا او مع عدم الحاجة و الضرورة الى العمل او فی العبادات على انا لانسلم وقوع تعذر الترجيح مطلقا اذ لو لم يجعل الله لنا سبيلا الى الترجيح فی حال لوضع عنا التكليف حينئذ و التخيير هنا يستلزم كون نسبتی شيئين الى شیء واحد نسبة واحدة جهة و مسافة و وقتا و رتبة و قد برهن على امتناعه لاستلزامه الترجيح من غير مرجح و ما ثبت فيه التخيير من الاحكام فقد ثبت فيه الترجيح و التخيير توسعة و تخفيفا (تخفيف خ) و ليس هذا منه لعدم الترجيح و الا امتنع التخيير و يأتی ان شاء الله تعالى تمام البيان فلا خيرة فی التخيير و اما قول بعض الاصحاب باطراح القولين و التماس دليل من غيرهما فالظاهر ان المراد منه التماس دليل اخر يرجح احد القولين لانه اذا اقتصر على دليل احدهما اداه ذلك الى القول به و هو قد فرض تعادلهما و الا لكان احدهما ارجح دليلا و ان لم يكن قطعيا تعين العمل بالراجح فعلى هذا يكون تضعيف الشيخ لقول هذا القائل بانه يلزم منه اطراح قول الامام (ع) ضعيفا.

و اما اعتراض المحقق على الشيخ بما اعترض به على ذلك القائل فليس بمتجه لان قوله و بمثل هذا يبطل ما ذكره يعنی الشيخ لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها و تمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لابحنا ما حظره المعصوم غير تام اذ لايلزم من التخيير ذلك لعدم تعين قول المعصوم عليه السلام فتخير احدهما تخير لقول المعصوم عليه السلام لا تركه كما قيل فی استحباب التياسر لاهل الشرق فی القبلة على ان الشيخ له دليل فی بادی الرأی على ما يدعيه كما مر و لا دليل للمحقق و قول صاحب المعالم (ره) بأن

كلام المحقق جيد ليس بجيد و ان كنا نمنع قول الشيخ لوجوب حصول الترجيح في كل حال و الا لاتجه قوله مع التعادل من جميع الوجوه و الضرورة الى الحكم و العمل و ذلك كله اذا تعين اتباع احدهما بأن دل الدليل القطعي على انحصار الحق في احدهما فلو لم يكن مع احدهما دليل قاطع لم يتعين على مستوضح الحجة اتباع احدهما بل لو اداه الدليل الى قول ثالث تعين العمل عليه بظنه حينئذ لانه لم يكن حينئذ اجماع مركب و الا يحصل القطع باحد القولين او في القولين و لايبعد حمل قول القائلين باطراح القولين و التماس دليل من غيرهما على ذلك اذ (ان خ) يبعد ممن له ادنى مسكة من العلم ان يتحقق له دليل قاطع على دخول قول المعصوم (ع) في الفريقين يعني في احدهما لا على التعيين لعدم الدليل القطعي المعين ثم يأمر باطراحهما و التماس دليل من غيرهما الا على نحو ما ذكرنا سابقا او على نحو ما ذكرنا لاحقا من عدم تحقق انحصار الحق فيهما فتدبر و من الادلة على جواز القول بغير القولين اذا لم يقم الدليل القاطع على احدهما او فيهما احتمال كثير من الاصحاب في هذا المقام في كثير من الاحكام لغير القولين فانك ترى احدهما يقول و لو قيل بكذا (هكذا خ) لكان حسنا و امثال هذه العبارة التي تدل بصريحها على عدم سبق قائل به ثم يقطع به و يكون قولا له بل و لغيره كما نقله ابن ادريس في السرائر عن السيد المرتضى في قوله بالفرق بين ورود الماء على النجاسة فلاينفعل و ورود النجاسة على الماء فينفعل قال السيد في المسائل الناصريات قال لااعرف نصا لاصحابنا و لا قولا صريحا و الشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء و لايعتبر في ورود الماء على النجاسة و خالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة و يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي و الوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لايطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه و ذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لاتعتبر فيه القلة و الكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه انتهى، ثم حكم به و كان قولا له مع انه اقر بانه لم يعرف لاصحابنا في ذلك نصا و لا قولا صريحا

بل هو مذهب الشافعى لما اداه الدليل اليه و امثال ذلك هذا مع ان المعروف ان مذهب الفرقة (المحقة خ) اشتراط الكرية عند الملاقاة من غير استفصال و عدم الاشتراط فى الازالة كذلك و قد قال شيخنا الشهيد الثانى (ره) فى شرح الشرايع فى كتاب الوصايا عند قول المحقق قدس سره و لو اوصى له بابنه فقبل الوصية انعتق عليه اجماعا ما معناه الاجماع انما يكون حجة مع تحقق دخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوال المجمعين و دخول قوله عليه السلام فى جملة اقوالهم فى هذه المسألة و نحوها من المسائل النظرية غير معلوم ثم نقل قول المحقق (ره) فى اول المعتبر مستشهدا به و مستحسنا له ثم قال و بهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين فى المسائل التى ادعوا عليها الاجماع اذا قام له الدليل على خلافهم و قد اتفق ذلك لهم كثيرا الا ان زلة المتقدم مسامحة بين الناس انتهى كلامه ، و امثال ذلك كثير فى كلامه و كلام غيره و ان كان اكثر اقوالهم مضطربة حيث لم يعثروا على العلة التى لاجلها جازت المخالفة او امتنعت و انما يقول المستدل المستوضح بخلاف قول غيره اذا فقد الدليل القاطع على تعين الرجوع الى احد القولين و قام له الدليل على ما استحسنه و لهذا قد تكون من بعضهم غفلة عن هذا المأخذ فيتسرع (فيسرع خ) الى الرد على ذلك القائل بأن ما ذهب اليه لا قائل به (بل خ) يريد بذلك ان هذا القائل قد تفرد بالقول و خالف ما عليه الفرقة المحقة و ليس كذلك الا اذا انفرد (تفرد خ) بعد ظهور الدليل القطعى على ان الحق فى احد القولين و انه غير خارج عنهما اما اذا لم يحصل ذلك بل حصل له دليل على خلافهما فانه اذا عمل بالدليل لم يكن متفردا بالقول حينئذ بل انما قال بمقتضى ما يقولون و لكن اكثر الناس لايعلمون .

فان قلت كلام الشهيد (ره) صريح فى جواز مخالفة الاصحاب مطلقا لمن قام الدليل عليها (عليه خ) لقوله و بهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين فى المسائل التى ادعوا عليها الاجماع الخ و هذا يلزم منه مخالفة الاجماع المركب و البسيط .

قلنا انما قال ذلك فى المواضع التى يدل الدليل فيها على عدم تحقق الاجماع

المدعى و يدل على خلاف حكمه و اما اذا دل الدليل على خلاف حكمه و لم يدل على عدم تحققه فانه لايقول به و لا احد من الاصحاب و لهذا قال فى المسالك فى شرح قول المحقق (ره) ما معناه ان المرأة المطلقة اذا تزوجها الاجنبى ثم طلقها و تزوجها الاول ان ذلك يهدم الطلاق السابق قال بعد تقرير دليل عدم الهدم و تقويته و لايخفى عليك قوة دليل هذا الجانب لضعف مقابله الا ان عمل الاصحاب عليه فلا سبيل الى الخروج عنه انتهى، فمنع من مخالفة الاصحاب حيث لم يقم دليل صارف عنه و مانع منه كما قررناه و ان وجد دليل على خلاف حكمهم لانه حينئذ ناقص لاينهض به حجة الا مع صارف فتدبر ثم انى اقول و ليس ذلك فى كل واحد من الاصحاب فى جميع ما اختلفوا فيه فان الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو و لكن هذه طريقتهم لايخطى المقتصد منهم المستيقظ سمتها و على الله قصد السبيل و منها جائر ثم اذا استقر القولان و تحقق الاجماع المركب فهل يجوز اتفاقهما على احد القولين بعد اختلافهما الحق انه يجوز ذلك لان المصيب احدهما و الاخر مخطئ فى نفس الامر فاذا اتفقا ظهر خطاء القول المتروك قطعا و لايجوز اتفاقهم على الخطاء و منع الشيخ على قوله بالتخيير ممنوع:

اما اولا فلان قوله بالتخيير انما هو على تقدير عدم الترجيح و الا لماجاز التخيير بين الراجح و المرجوح قولا واحدا و اتفاقهم على قول انما هو لمرجح و الا لماجاز لاحدى الفريقين ترك قولهم و القول بقول الفرقة الثانية من غير مرجح فلايلزم من القول بالتخيير عدم جواز الاتفاق لاختلافهما فلم يتفقا فى مادة.

و اما ثانيا فلان التخيير انما هو بين قولين احدهما فى نفس الامر خطاء و انما قيل بالتخيير لعدم تعين القول الصواب بعينه لكن لما لم يحصل الدليل المعين لما فيه الحق و تعذر الترجيح قيل بالتخيير و الاتفاق معين للقول الحق و لبطلان القول المعدول عنه و ان كان الاتفاق انما يكون بعد حصول الموجب فيجوز الاتفاق على القول بالتخيير لان التخيير مشروط بعدم حصول الاتفاق و قول المحقق هنا فى الجواب عن قول الشيخ على ما ذكره الشيخ حسن فى المعالم ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل و قد قلنا انهم

مخيرون بقوله و لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد ليس بشيء لما قلنا اولا من ان التخيير انما هو بين قولين احدهما فى نفس الامر خطاء و انما جاز التخيير حيث لم يحصل المرجح و ليس من شروط جوازه اصابة الصواب فقول المحقق بكونه مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد يلزم منه ان شرط التخيير اصابة الحق لان قوله فيما بعد يدل على ان التخيير فى وقت شرطه ان لايقع الاتفاق فى وقت اخر بعد ذلك الوقت لانهم اذا اتفقوا كان القول المعدول عنه باطلا فقد يكون هو المختار سابقا فيكون من التخيير اصابة الباطل فاذن شرط التخيير ان لايكون الاتفاق بعده و لايخفى ما فى كلامه اعلى الله مقامه اذ شرط التخيير عدم حصول الاتفاق حين التخيير لا بعده و لا شرط له غير ذلك الا عدم الترجيح و ذلك بعد وجود الدليل القاطع المعين للحق فى احدهما لا على التعيين و قول صاحب المعالم ان كلام المحقق هذا كالسابق فى غاية الحسن و الوضوح متهافت كما ترى و من الاجماع المركب ما اذا لم تفصل الامة بين مسألتين سواء نصت على المنع ام لا اذا كان بين المسألتين علاقة توجب التساوى و الاتحاد بل و لو لم توجد العلاقة اذا استقر العمل بالمسألتين عندنا لان الامام فى احدى الطائفتين و التفصيل حينئذ خرق للاجماع المركب و هو باطل نعم لو لم تنص و لم توجد تلك العلاقة و لم يستقر العمل بأن لم يمض وقت و ان قل على العمل بهما من دون التفصيل امكن التفصيل اذا قام عليه الدليل و لم يقم على تعين احدى المسألتين او على حصر الحق فيهما كما مر فراجع ما مضى هنا.

الفصل الخامس من اقسام الاجماع، الاجماع المنقول و هو اقسام فالمنقول بالتواتر لا ريب فى ثبوته و كذا المنقول بالخبر المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم و اختلفوا فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد على القول بحجية خبر الواحد فنفاه قوم محتجين بأن الاجماع اصل بنفسه و الاصل اذا لم يكن يقينيا لم يجز بناء الاحكام عليه و ان كانت ظنية لان الاصل اذا لم يتعين الرجوع اليه لكونه يقينيا لم تبن الاحكام عليه و لم يصادم خبر الواحد اذا عارضه و الاجماع اذا ثبت صادم خبر الواحد اذا (و خ) عارضه و خبر الواحد لايفيد اليقين ليكون ما ثبت به يقينيا و انما

اجزنا العمل بخبر الواحد فى فروع المسائل مع انه لايفيد اليقين لانه فرد من مجموع يتعين الرجوع اليه و هو السنة فلو فرض ان السنة لايتعين الرجوع اليها بقول مطلق لماجاز العمل بخبر لايوجب اليقين فصحة العمل به بناء على تعين الرجوع الى اصله و اثبته اخرون و هو (على خ) الحق و الجواب عما اورده (اورد خ) النافون انا نقول انما تثبت حجية خبر الواحد به من جميع الشرائط المذكورة فى كتب الدراية و اصول الفقه بحجيته من صحة النقل و عدالة الناقل و عدم معارض اقوى (منه خ) او مساو و غير ذلك مما تثبت به حجية خبر الواحد يثبت به الاجماع المنقول و ليس الثابت بخبر الواحد حجية الاجماع التى هى ثمرة القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام ليرد ان الاصل لا بد (و خ) ان يكون يقينيا يتعين الرجوع اليه و خبر الواحد لايفيد القطع بل الثابت نفس الاجماع فى خصوص تلك المسألة الفرعية المدعى ثبوته فيها بالنقل و هو جزئى من كلى و الاصل هو كونه حجة يتعين الرجوع اليه حيث يتحقق وجوده فى شىء و ذلك لايثبت بخبر الواحد كما ان السنة لم يثبت كونها حجة بخبر الواحد قطعا بل بما يفيد العلم و القطع الذى يتعين به الرد اليها كذلك ثبوت حجية الاجماع و كما ان السنة تثبت فى خصوص مسألة فرعية بخبر الواحد كذلك الاجماع فلايضر ظنية طريق ثبوته مع قطعية حجيته (حجية خ) على ان مثل هذا الظن المعتبر هنا يؤول الى العلم لتعين العمل به و لان الحجة تثبت بالظن المعتبر كما تثبت (ثبت خ) بالعلم كما تثبت السنة بالظن قيل هنا المعروف ان وجه الشبه فى المشبه به يجب ان يكون اقوى (من المشبه خ) و هذا ليس كذلك لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوع شىء اخر غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد اقوى من الظن الحاصل بوقوع شىء نادر الوقوع و هو حصول الاجماع فالمساواة ممنوعة فضلا عن ان يكون الاجماع اولى و جوابه ان ندور وقوعه ليس للتعذر او العسر لذاته ليتم هذا التقريب و انما ذلك لقلة المسائل التى ينقل فيها الاجماع بالنسبة الى المسائل الخلافية التى لم ينقل فيها فندور الوقوع راجع الى متعلقه لا الى نفسه بل ربما يقال ان ثبوت الاجماع بخبر الواحد اولى من ثبوت السنة به و ذلك باعتبار صراحة

دلالته على المدلول بحيث لاتحتمل دلالته غالبا غير ما يفهم منها بخلاف السنة و صراحة الدلالة علامة قوة التحقق الذى تلزم منه الحجة (يلزم منه الحجية خ) فتبتنى عليه الاحكام و يصادم خبر الواحد و ان كان منقولا بخبر الواحد و ان تساوى الخبران فى المرجحات لصراحة دلالته و احتمال دلالة خبر الواحد غالبا على ان الاجماع عندنا انما كان حجة لكشفه عن تحقق السنة الواقعية و خبر الواحد انما يفيد ظن التحقق (التحقيق خ) اذا لم يحتمل غير ما يفهم منه.

فان قلت انه انما يكون مقبولا اذا توفرت شروطه و خبر الواحد اذا توفرت شروط قبوله لايجوز العدول عنه فهو يفيد القطع.

قلت انه مع شروط قبوله انما يفيد القطع بتعين العمل لانه اذ ذاك يكون راجحا و لايجوز ترك الراجح و المصير الى مقابله المرجوح بخلاف ما لو كان مثبتا للاجماع فانه حينئذ و ان كان الظنى الدلالة الا انه بالقطع بتعين العمل بمقتضاه لرجحانه كما قلنا يلزم حجية الاجماع فى تلك المسألة المنقول عليها اذ ذلك المقتضى هو ثبوت الاجماع المستلزم للدليل الجازم فخبر الواحد يفيد الظن بنفسه و اذا تعين العمل به اثمر العلم للتعين لا لذاته و اذا كان ناقلا للاجماع افاد الظن بثبوت الاجماع بنفسه ثم اذا تعين العمل به اثمر تعين العمل بالاجماع و العمل بالاجماع نص بات لا مرد له.

فان قلت خبر الواحد ناقل لاصل قد ثبت (للاصل قد يثبت خ) بالدليل القاطع الرد اليه و هو السنة و اذا كان ناقلا للاجماع كان ناقلا لاصل يجب الرد اليه فما الفرق بينهما على ان الاجماع انما وجب الرد اليه لانه مثبت للسنة فالذى ينبغى ان يقال ان الحاكى للسنة اولى من الحاكى للحاكى للسنة.

قلت ان خبر الواحد الحاكى للسنة ليس نصا فى ثبوت اصلها الواقعى الذى لايحتمل النقيض كما مر مكررا بخلاف الحاكى للاجماع الحاكى للسنة لانه يحكى ثبوت الاجماع المثبت لاصلها الواقعى الذى لايحتمل النقيض فهذا هو الفرق فيكون العمل به اولى مع التعارض.

بقى هنا شىء و هو ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يحتمل ان يكون هو

الاجماع المشهوری او المرکب و قد مر حکمهما و انهما حجة علی ما سمعت و یحتمل ان یکون الاجماع المحصل و یحتمل علی بعد ان یکون الاجماع السکوتی و الاجماع المحصل کما مر و یأتی قد یکون حجة خاصة لمن حصله لا لمن نقله او نقل الیه لحصول الدلیل القاطع للمحصل علی دخول قول الامام علیه السلام فی جملة قول قائلین و لایحصل ذلک الدلیل للناقل و الا لکان محصلا لا ناقلا فلایکون حینئذ حجة لغیر من حصله و ان کان مقویا فلو عارض قول ذلک الغیر عن دلیل عنده صالح للاستیضاح و الاستنباط لم یکن ذلک الاجماع المنقول حجة علی ابطال دلیله ما لم یحصل له ما حصل لمن حصله بل ربما لو اطلع علی مأخذ ذلک المحصل لم یستفد منه ذلک الیقین کما استفاد ذلک منه و لهذا تری کثیرا منهم یحکم بحکم فی مقابلة الاجماع المنقول مع عدالة الناقل و اعتماده علی خبره لما ذکرنا لانه لیس من نوع الخبر لیکتفی فیه بالنقل و انما هو من نوع المسائل الاجتهادیة و لهذا اشترطنا فی ثبوته شرائط حجیة الخبر لا شرائط نقله فلایکون حجة لناقله بمجرد النقل لایقال انما حکم بهذا فی مقابلة الاجماع المنقول لعدم ثبوته عنده لانا نقول انما لم یقل بثبوته لما قلنا لا لطعن فی النقل من حیث الناقل او غیر ذلک و انما هو لعدم الاطلاع علی الاصل و لقیام الاحتمال عنده لعدم توفر شروط الصحة فی الاصل.

و اما الاجماع السکوتی اذا تحقق بعد التفتیش کان اجماعا لاشتماله فی الحقیقة علی تقریر المعصوم علیه السلام و کان حجة ایضا لذلک و تأتی تتمة الدلیل ان شاء الله تعالی فلو علم ان الاجماع المنقول کان سکوتیا الا انه وقع من کمال ما یمکن من التفتیش کان حجة لکنه فیه احتمال عدم الاستقصاء کما وجدنا فی کلام کثیر دعوی الاتفاق مع وجود المخالف و دعواه الاتفاق کما یحتمل عدم اعتداده بقول المخالف یحتمل عدم اطلاعه علی المخالف بل هذا هو الظاهر و هذا یکون ممن یقتصر علی قول من سبق بالاتفاق فنقل الاتفاق من کتابه و لعل السابق لم یعتد بقول المخالف لمعلومیته عنده و ضعف دلیله بخلاف هذا اللاحق فربما اراد بنقله عدم وجود مخالف لا عدم اعتداده به کما اراد السابق فلو فتش لم

يقل بالاتفاق كذلك دعوى عدم الخلاف فانها مع احتمال المخالف لاتتم الا ان يكون ذلك بعد كمال التفتيش بحيث ينتفى احتمال المخالف او يكون احتمالا لايعتد به على انا نقول ان عدم الاعتداد بقول المخالف لمعلوميته لايضر فى الاجماع الصريح و اما فى الاجماع السكوتى فانه مانع منه و ان كان معلوم النسب لما سيأتى ان شاء الله تعالى فلا بد فى السكوتى من كمال التفتيش و لايرد علينا هنا ما اورده الاخباريون من استحالة الاطلاع على جميع من يعتبر قوله من الشّيعة لتفرقهم فى اقطار الارض لما سيأتى ان شاء الله تعالى محققا فى امكان ثبوت الاجماع من امكان ما تقوم به الحجة من ذلك عند استفراغ الوسع و بذل الجهد و الا لزم التكليف بالمحال او سقوط التكليف اذا استحال اذ مرادنا بكمال التفتيش عدم الاقتصار على بعض الممكن لمنافاته لاستفراغ الوسع و بذل الجهد بل مثل هذا الاحتمال القايم فى الاجماع المحصل و الاجماع السكوتى يقوم فى الاجماع المشهورى المراد من كلام كثير من الاصحاب الذين يقنعون فيه بالظن و بمجرد الشهرة كما قاله (قال خ) شيخنا الشهيد (ره) فى الذكرى قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا فى الاجماع فممنوع و ان ارادوا فى الحجة فقريب انتهى ، و اكثر الاصحاب انما يطلقون الاجماع على الشهرة على سبيل المجاز و انما يحتجون بها تقوية للاحتجاج و اما ظاهر البعض فكون الشهرة اجماعا اخذا من ظواهر الاخبار لا على النحو الذى قررنا كما مر محتجين بقوة الظن فى جانب الشهرة فيكون ذلك امارة على دخول (قول خ) المعصوم عليه السلام فى المشهور سواء كان ذلك فى الرواية بكثرة تدوينها (تدونها خ) فى الكتب او فى الفتوى و الحق انه ليس باجماع و لا حجة :

اما الاول فلان الاجماع عندنا انما هو الكاشف عن قول المعصوم (ع) و مجرد الشهرة لا دلالة فيها على ذلك بوجه من الوجوه بل ربما انعكست القضية و الا لزم ان كلما وجدت الشهرة تحقق الاجماع و هو باطل اتفاقا لان مراد ذلك البعض ان مجرد الشهرة يقوى الظن فى جانبها .

و اما الثانى فلانه متفرع على الاول و لان الظن لايغنى من الحق شيئا و انما

يكتفى بالظن المستند الى النقل و هنا ليس كذلك بل فى النقل رب مشهور لا اصل له.

فان قلت قولكم بثبوت الاجماع بخبر الواحد من هذا القبيل.

قلت انما قلنا ان الاجماع يثبت بخبر الواحد المشتمل على شرائط قبوله التى يلزم منها تعين العمل بخبر الاحاد (الواحد خ) و ان لم يصل بها الى حد العلم فاذا تعين قبوله تعين العمل بمقتضاه و هو اثبات الاجماع فهذا ظن (الظن خ) مقبول لادائه الى القطع لعدم جواز العمل بالمرجوح بل لايزالون يطلقون على هذا الظن العلم الذى لايحتمل النقيض لذلك و الظن الذى منشأه مجرد الشهرة لا غير غير مقبول لانه ظن لا مستند له لان مجرد الشهرة كما مر مكررا ليست حجة بخلاف ظنية طريق ثبوت الاجماع فانها مقبولة لتعينها و لقطعية حجيته و لما قلنا سابقا من ان الاجماع حجة فيثبت بالظن كما يثبت بالعلم كالسنة فانها كما تثبت بالمتواتر (بالمتواترات خ) تثبت بخبر الواحد فاذا تقرر ذلك الاحتمال فى المشهورى كان الاجماع المنقول المحتمل لاحد هذه الثلثة المحتملة لايخلو من وهن اذ لا حجة فى هذه الاجماعات المحتملة مع عدم الاحتمال او مرجوحيته على نحو ما قررنا فى المشهورى و يأتى فى السكوتى و المحصل اذ حجية مثل هذه الاجماعات لم تثبت و لاتثبت بخبر الواحد لانه انما يثبت به نفس الاجماع لا حجيته و تسمية مثل ذلك اجماعا فى الاصطلاح دائرة مدار ثبوت الحجية فاذا لم تثبت الحجية لم تثبت التسمية فى الحقيقة نعم يمكن ان يقال فى ذلك ان الاصل عدم ذلك الاحتمال اذ من المعروف عند اهل الفن (الظن خ) انهم لايطلقون الاجماع الا على ثابت الحجة (الحجية خ) لكشفه عن قول الحجة عليه السلام و لايكاد يخفى عليهم ما يقدح فى الحجية مع شدة اجتهادهم و استفراغ وسعهم فى ذلك و لهذا كان مذهب الاكثر عدم تسمية السكوتى اجماعا على الحقيقة لكن هذا على رأى من يشترط العلم بدخول قول المعصوم فى جملة اقوال المجمعين اما على رأى من يطلق الاجماع على مجرد الشهرة فالاعتراض عليه غير مردود.

الفصل السادس فى القسم السادس منه و هو الاجماع المحصل و هو ما

يحصل بالاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة و اعمالهم و رواياتهم بلطيف (بلطف خ) المعاينة و حسن التسامع شيئا فشيئا حتى يحصل للمطلع المتتبع القطع بأن هذه الطريقة التى توافقوا عليها قولا و عملا مع فحصهم عن طريقة امامهم (ع) و لزوم الرد اليه طريقة امامهم و قدوتهم و ان قوله داخل فى جملة اقوالهم و عمله مع عملهم بحيث اذا ورد عن امامهم (ع) خبر يخالف ذلك اتجه لذلك المطلع له محمل صريح عنده يصرفه اليه حيث هجم به حسه على اليقين الذى لايقدح فيه عروض مخالف له لتراكم القرائن و تطابقها و اتحاد اقوالهم و اعمالهم و توافقها و هذا ادل دليل على ان مذهب المتبوع داخل فى مذهب التابعين له فى ذلك المذهب لشدة فحصهم و تفتيشهم عن مذهبه ليأخذوا به كما يحصل لنا العلم القطعى بأن مذهب الشافعية مذهب محمد بن ادريس الشافعى و ان قوله داخل فى قولهم و كما نعلم ان اقوال الائمة الاربعة داخلة فى اقوال متابعيهم و يعلم الجمهور ان اقوال (قول خ) ائمتنا داخلة فى اقوال شيعتهم و لايرد هذا الا مكابر لعقله منكر لبديهته.

فان قلت هذا حاصل لنا اذا لم يكن مخالف و حصل الاتفاق باخبار كل قائل عن اختياره و علم صدقه فى اخباره بأن لايخالف ظاهره باطنه و يكون ذلك فى آن واحد و هذا متعذر فى الاتفاق و الاخبار و مواطاة الظاهر للباطن فى وقت واحد ،قلت هذان حاصلان و ذلك ايضا حاصل و ان وجد المخالف (فيه خ) كما قررنا سابقا و انت تجد بعض الاحكام يحصل لك القطع بانها هى مذهب الامام و ان وجد مخالف فيه اذا كثرت على ثبوته (تكثرت على ثبوت خ) القرائن كقوة الادلة و مقبوليته و كثرة القائلين به و استغراب خلافه و غير ذلك فراجع نفسك تجد ذلك.

و قول فخرالدين الرازى الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل جهل بمعرفة موقع الانصاف من النفس بل الانصاف لو كان يسمع او يعقل ان ما يجزم به فى احكام مذهبه انها من احكام متبوعه بحيث لايشك فيها انما

هو للاجماع مع انه يجد من نفسه انه لم يحط بجميع من يعتبر قوله من اهل مذهبه مع تفرقهم و انتشارهم فى اقطار البلدان على انهم من اهل الرأى و القياس و الاستحسان و من كانت هذه طريقته يكثر فيهم الاختلاف و تعدد الاقوال و هو لم يدرك الصحابة و لا التابعين و لا تابع التابعين و انما هو من المتأخرين توفى سنة ست و ستمأة من الهجرة فكيف حصل له اليقين ببعض المسائل الذى هو اثر الاجماع لان ادلتها كلها او جلها ظنية و انما حصل له اليقين للاجماع الذى ثبت عنده بكثرة القرائن و تطابق الامارات و ان لم يحس به هو لجموده على عدم حصوله فيما تأخر عن زمان الصحابة الا من جهة النقل و لهذا اعترضه العلامة رفع الله اعلامه و قرب عنده مقامه و قال بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و تظافر الاخبار و اعتراضه عليه فى غاية المتانة رفع الله قدره و مكانه و انا اقول كما قال الشاعر:

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

و رد اعتراض العلامة (ره) من لايعرف كلامه و لايروم مرامه كما ذكره صاحب المعالم بقوله و انت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا و كلام العلامة (ره) انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع و تظافر الاخبار انتهى، و يريد بما قرره قوله الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فى زماننا هذا و ما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام عليه السلام كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم و يكون قوله مستورا بين اقوالهم و هذا مما يقطع بانتفائه و كل اجماع يدعى فى كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد (ره) من الشهرة و اما الزمن السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر

ظهور الائمة عليهم السلام و امكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التتبع ه.

اقول و لايخفى بطلان هذا الرد من وجوه:

منها ان ما قرره من قوله الحق امتناع الاطلاع عادة الخ (عادة انه خ) مصادرة (على المطلوب خ) فان هذا الدليل هو الدعوى مع انه يلزم منه ان الاجماع ليس المراد به ما تعنى الخاصة بل المراد به ما تعنى (تريد خ) العامة من الاحاطة باقوال الكل و نحن نريد به ما يكشف عن قول الحجة عليه السلام فى جملة اقوال جماعة لا كل ذى قول و لايمتنع الاطلاع على دخول قول الحجة الا مع الاطلاع على الكل لحصول اليقين لنا ببعض المسائل مع وجود الخلاف فى مقابلها مع انا فى الحقيقة لم نحط بجميع المخالفين لانا لم نطلع على جميع اقوال كل من يعتبر قوله لكثرة تشعبهم و انتشارهم فى البلدان كما هو معلوم هذا و لاينكر عاقل منصف من اهل العلم حصول العلم و اليقين له (به خ) ببعض المسائل فى مثل هذه الحال بحيث يجزم ان هذا مذهب الامام عليه السلام و ليس ذلك الا لحصول الاجماع و لايضره وجود المخالف و ان كان مجهول النسب لان ذلك انما يضر بما يتوقف حصول اليقين منه على انتفاء مجهول النسب لعدم تحققه الا (لا خ) بالانتفاء و ليس ذلك دائما و نحن نحيل (نحيلك خ) فى هذا على الوجدان فمن لم يجد ذلك فى بعض المسائل فليسئل الله ان يصلح وجدانه اذ لاينفك احد ممن يعتبر عن ذلك و انا اقول لك ايها المنكر كما قال المتنبى:

فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياءِ

و منها ان قوله كل اجماع يدعى فى كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الخ، ليس بشىء اذ الظاهر انها كلها محصلة او منقولة عن محصلة و ليست منقولة عن الاجماع الذى هو عبارة عنده على ما تدل عليه عبارته عن اتفاق اهل الحل و العقد ظاهرا و باطنا فى آن واحد ليحصل العلم بدخول قول الامام عليه السلام فى جملة اقوالهم و ان لم يحصل الاتفاق لم يحصل العلم بل مردها او جلها

الى الاجماعات المحصلة كان يدعى شخص الاجماع على جواز مسألة و يدعى الاخر الاجماع على تحريمها مثلا او ينقلا ذلك مع انهما فى عصر واحد فلو كان ذلك المدعى طريقه الاتفاق لوجب كذب احدهما و افتراؤه اذ لايخفى على اهل كل عصر الاجماع منهم الذى طريقه الاتفاق بل و لا على من بعدهم حتى يدعى مدع الاتفاق على خلاف مقتضى ما اتفقوا عليه فكما لايصح دعوى اجماعين كذلك مختلفين فى الدلالة كذلك لايصح نقلهما كذلك بالنقل المعتبر و العلماء رضوان الله عليهم اجل شانا و معرفة و دينا من ان تقع منهم مثل هذين و ما اكثر من مشى على ظاهر العبارة فاخطأ (فى خ) الصواب و حكم بأن ذلك مراد الاصحاب هيهات ليس لمحال المسألة جواب و لايجب ان يراد بذلك الشهرة مع عدم النقل المذكور لان الشهرة انما تجوزوا فى تسميتها اجماعا المتأخرون و اما المتقدمون فلايطلقون الاجماع على غير الاجماع و انما خرج ذلك بعض المتأخرين لما رأى الاجماعات المختلفة و كان لايعرف من الاجماع الا ما طريق معرفته الاتفاق كما اشرنا اليه فلم يجد بدا من ان يقول انما ارادوا بها الشهرة حيث اعجزه الاستخراج اذ لا فرق فى تحصيله بين ما هو فى عصر الشيخ و ما بعده و بين ما قبله اذ ليس المراد منه الا ما يتعين فيه دخول قول الامام عليه السلام حيث ما وجد وجد و حيث ما فقد فقد لا خصوص الاتفاق و ان كان يلزم منه ذلك اذ لا ينحصر فيه بل لو لم يعتبر ذلك فى الاتفاق لم يعتبر الاتفاق.

و منها ان قوله فى معنى كلام العلامة (ره) انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع و تظافر الاخبار الخ، خلاف مراد العلامة لانه لايريد صحة حصوله من طريق النقل (النص خ) اذ ليس فى ذلك اشكال على فخرالدين الرازى ليعترض (ليتعرض خ) عليه العلامة باثبات ذلك او ان العلامة (ره) مع ما هو عليه من الذكاء و جودة المعرفة باساليب الكلام و اصطلاحات اهل العلم يعترض على الرازى حين ينكر حصول الاجماع من غير جهة طريق النقل بحصوله من طريق النقل بل مراد العلامة (اع) ما ذكرنا سابقا من بيان احد طرق تحصيل الاجماع يعنى به انا لايزال كون حكم المسألة

الفلانية الوجوب يطرق (بطريق خ) اسماعنا و ينقل ذلك لنا كذلك من العالم و المتعلم و السامع و العامل و الصغير و الكبير حتى يكون ذلك شعارا يعرفنا به اهل الخلاف و نعرف به من لم نكن نعرف دينه قبل ذلك بحيث يحصل العلم الجازم بأن ذلك مذهب الامام لكثرة تراكم القرائن و تطابقها فبمثل هذه الطريقة يحصل الاجماع و اياها اراد (ره) لا النقل كما يزعمه الزاعم و قد يحصل الاجماع فى هذا الزمان بالمعنى الذى يريدونه الاصحاب ايضا لمن نظر فى الاخبار و عرف ما لحنوا عليهم السلام له فى اخبارهم فعرف (فيعرف خ) احكامهم فنطقت له (به خ) عباراتها و اشاراتها بحكم المسألة و نظر الى الاخبار المخالفة ظاهرا لتلك التى هى مستند حكمه فعرف المراد منها فحملها على ما اريد به و وضع الكلام مواضعه بدلالة ما لحنوا عليهم السلام له حتى وصل بذلك الى حد اليقين بأن قول الامام عليه السلام الذى هو دينه كذا و كذا و ان قوله الاخر انما اراد به مطابقة (مطابق خ) التدوين للتكوين و للخلاف و الاختلاف و استنطاق صامت الانكار لينجو به من نجى و هلك (به خ) من هلك الاترى ان الاختلاف الواقع فى اخبارنا اكثر من المذهب الحق و من جميع مذاهب اصحاب الباطل فلاتجد حقا و لا باطلا الا و اليه اشارة و تجد (نجد خ) بعد ذلك اخبارا لاتصلح دليلا لمذهب من المذاهب المعلومة و انما تصلح لما يتجدد على ممر (مر خ) الدهور اما لان تكون دليلا لواقعة لم تكن بعد او لتقية تتجدد و الحق واحد لا تعدد فيه ثم اذا عرفت المقصود و تحققت ما ذكرناه عرفت صحة حصول الاجماع فى كل زمان و الحوالة فى الاستشهاد على الضرورة و الوجدان لمن عرف طريق التحصيل.

و بقى شىء و هو انه قد يقال ان الاجماع بجميع انواعه فى الحقيقة كله محصل فما الفرق بينها و ما الفائدة فى التقسيم و الجواب اما الفرق بين الانواع فباعتبار كيفية الاثبات حصل الفرق لا الثبوت فان الضرورى من المسلمين و الضرورى من الفرقة المحقة الذى لايختلف فى مقتضاه اثنان فى المعانى بحكم وجود الاعيان الذى لايحتاج ثبوته الى اثبات فى الاذهان و العيان اذ لا خلاف فى مقتضاه ليجب اثباته لنفى مقتضى الخلاف الا ان هذا الحكم مستمر على الاطلاق

في الاول و اما الثاني فكذلك عند الفرقة المحقة و اما عند من سواهم فيحتاج الى الاثبات في الاحتجاج على غيرهم بما لايمكنهم رده مما يلزمهم و لاينكرونه كما ترى الاصحاب (رض) يستدلون على غيرهم في مثل هذا المقام بهذا الاجماع الذي هو عبارة عن اجماع اهل البيت عليهم السلام الذين اجماعهم حجة و قولهم حق لاية التطهير و حديث الكساء المتواتر معنى النافي للاحتمال و لعموم حديث اصحابي كالنجوم و غير ذلك على ان ذلك كله انما هو لاثبات الحجية لا لاثبات نفس الاجماع لانه لايمكن تجاهله فلايحتاج الى الاثبات في نفسه كالاول.

و اما الاقسام الخمسة الاخيرة فالفارق بينها هو طرق اثباتها و الا فالمفاد بعد التحقق (التحقيق خ) واحد.

و اما الفائدة في التقسيم فهي معرفة ما لايحتاج بعد تحققه في الاحتجاج به الى الترجيح و التصحيح من المحتمل و الصريح و ما يحتاج في بعض الاحوال الى ذلك لقيام الاحتمال كما مر سابقا و يأتي ما يدل على ذلك كما اذا وصل الينا الاجماع المنقول بخبر الاحاد فانا نعلم ان هذا الاجماع المنقول لم يكن ضروريا فيما سبق بل ادعى مع وجود المخالف و الا لنقل لنا (الينا خ) بطريق التواتر لان الضروري لايكون مجهولا و لايجوز تبدله و لا مخالفته لان مقتضاه باق ببقاء التكليف و كذلك المركب المتحقق ظهوره لانه لايزال كذلك ما دام التركيب فان انقرضت احدى الطائفتين كان كالاول في كل احواله فبعد ان يكونا معلومين لايكونان مجهولين لايعلمان الا بطريق نقل الاحاد فالمنقول بطريق الاحاد لايكون في الحقيقة الا الاجماع المحصل و فيه ما تقدم من الاحتمال نعم لو كان مقتضى الاجماع مسألة ليست مما تعم بها البلوى بحيث تناط بافعال المكلفين و انما الحاجة لها من بعض الناس نادرة الوقوع فالمنقول حينئذ كما يحتمل (يحتمله خ) المحصل يحتمل الضروري و انما لم ينقل بالتواتر لعدم عموم البلوى بها فلم يعتنوا بها و انما تكون حاجة لبعض الاشخاص في بعض الاحوال كالاجماع

المنقول[١] بنقل محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشى صاحب كتاب الرجال فى الرجال الثمانية عشر المعلومين ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنهم و اقروا لهم بالتفقه فان مثل هذا يحتمل الاجماعين و ليس احتمال وهن حجيته ناشئا من ان مقتضاه ليس نصا صريح الدلالة فى الحجية لانه يحتمل ان مقتضى هذا الاجماع احد الوجوه المذكورة من صحة الارسال او صحة العمل بالرواية او صحة ورودها عن المعصوم عليه السلام او صحة الواسطة بينهم و بين الامام (ع) او صحتهم فى انفسهم او رجحان روايتهم على غيرهم مع تساوى المرجحات بل هو ناش عن احتمال عدم التحقق اما فى نفسه او فى عمومه لجواز كونه محصلا خاصا بالمحصل كما مر فلاحظ و لهذا كثيرا ما يطرح الشيخ قدس سره فى كتابى (كتابه خ) الاخبار العمل بمقتضاه مع قرب زمانه و جودة اطلاعه و لقائه لمن قارب زمان الدعوى و تبعه كثير ممن تأخر عنه فبمثل هذا و نحوه يظهر فائدة التقسيم و لهذا ترى كثيرا منهم يقول الاجماع المنقول بخبر الواحد (الاحاد خ) بحكم خبر الواحد فى المفاد حتى ان الاجماعين اذا تعارضا وجب الترجيح بينهما كالخبرين و لايخفى عليك ان هذا الكلام حسن فى الجملة لا فى التحقيق لان دلالة الاجماع كما مر اقوى من دلالة الخبر و اشد تعيينا.

و اما الترجيح بين الاجماعين فهو اصعب من الترجيح بين الخبرين لايقال لا فرق بينهما و بين الخبرين اذا تعارضا فى ذلك لانا نقول انه لايجوز الاقتصار فى الترجيح بينهما على اصحية النقل و اصرحية الدلالة كالخبرين بل لا بد من اعتبار ما قدمنا سابقا لان الاجماع المنقول يحتمل الاحتمالات المتقدمة فيحتاج الى مرجحات من الاخبار و الاعتبار و من عمل العلماء الاخيار مثل مسألة الصلوٰة فى فرو السنجاب فقد اختلف فيه الاصحاب فذهب الشيخ فى المبسوط و اكثر المتأخرين الى الجواز (جوازه خ) حتى انه قال فى المبسوط فاما السنجاب و الحواصل فلا خلاف فى انه تجوز الصلوٰة فيهما و ظاهره دعوى الاجماع و انما

---

[١] الاجماع المنقول و الاجماع الضرورى من الفرقة المحقة الخاص بهؤلاء (خاص لهؤلاء خ) الاشخاص فلايكون فيما تعم به البلوى. منه (اعلى الله مقامه).

قلت ظاهره لان هذه العبارة حيث تطلق انما يراد بها ذلك من دعوى الاتفاق الذى هو عبارة عن الاجماع و لو اراد به عدم اطلاعه على المخالف لقال فلااعرف فيه خلافا كما هو المعروف لديهم الا ان فى ذلك احتمال ان مدلول ذلك الحكم بالنفى فكما ان استعمالها مشهور فى الاتفاق كذلك لفظها موضوع لدلالة ما هو من دعوى النفى و العلامة نسب الجواز الى الاكثر و الشيخ فى الخلاف و فى المطاعم من النهاية ذهب الى المنع و هو اختيار ابن البراج و ابن ادريس و هو ظاهر ابن الجنيد و المرتضى و كذلك ابوالصلاح و الظاهر من ابن زهرة فى الغنية نقل الاجماع عليه و نسبه الشهيد الثانى (ره) الى الاكثر و ذهب ابن حمزة الى الكراهة و الصدوق قال (ذكر خ) فى الفقيه و قد روى فيه رخص بعد نقله عن رسالة ابيه الجواز و قال المجلسى (ره) فى بحارالانوار و الاخبار فيه مختلفة و الجمع بينها (بينهما خ) اما بحمل اخبار المنع على الكراهة او بحمل اخبار الجواز على التقية و لعل الاول ارجح اذ مذهب العامة جواز الصلوٰة فى جلود ما لايؤ كل لحمه مطلقا و اخبار الجواز مشتملة على المنع من غيره و ان كان الاحتياط فى الاجتناب انتهى ، و على ظاهر الحال تصادم الاجماع من الشيخ على جواز الصلوٰة فيه و الاجماع من ابن زهرة على المنع فنقول اولا لايجوز ان يراد بهما (بها خ) هنا معا الاتفاق لان الناقلين (القائلين خ) فى عصر واحد كلاهما قرءا على الشيخ المفيد و كيف يخفى على واحد منهما اتفاق اهل زمانه حتى يدعى الاتفاق على خلافه مع عدالتهما و اجتهادهما و شدة احتراسهما عما ينافى قولهما و لا ان يراد بهما معا (مع خ) الشهرة لان عبارة الشيخ تأبى ذلك فى حق دعواه و فى دعوى السيد ابن زهرة لنفيه الخلاف بقول مطلق و لايتجه ان يراد بنفى الخلاف نفى الخلاف المعتد به لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة و لقوة الخلاف من الطرفين و لايمكن ان يحمل الا على المحصل و ذلك على نقل ابن زهرة متجه لا على نقل الشيخ لنفيه الخلاف الا ان يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة و لهذا نسبه العلامة الى الاكثر بل قد خالفه هو فى الخلاف و فى المطاعم من النهاية و هو المعروف من مذهب من ذكرنا سابقا و لهذا نسبه الشهيد الثانى (ره) الى الاكثر كما مر فيتجه احتمال المحصل

على نقل الشيخ ايضا فلم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر لا من جهة الناقلين فى الجملة و لا من جهة النقلين لانه كما ان الاجماع هو الظاهر من كلام الشيخ كذلك هو الظاهر من كلام ابن زهرة على ما نقل عن عبارته و لا من جهة العموم لان المحصل حجة خاصة بالمحصل بكسر الصاد و لا من جهة التحقق فلم يبق ترجيح الا من جهة المستند و الاخبار اذا تأملتها وجدت مستند دعوى ابن زهرة عاما مثل رواية ابن بكير قال و سأل زرارة اباعبدالله عليه السلام عن الصلوٰة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه من املاء رسول الله صلى الله عليه و آله ان الصلوٰة فى وبر كل شىء حرام اكله فالصلوٰة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسدة فلاتقبل تلك الصلوٰة حتى تصل فى غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة والله هذا عن رسول الله صلى الله عليه و آله فاحفظ ذلك يا زرارة الحديث، و رواية ابرٰهيم بن محمد الهمدانى قال كتبت اليه يسقط على ثوبى الوبر و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة فكتب لاتجوز الصلوٰة فيه و نحوهما و كما يحتمل خصوص الاولى فى السنجاب لذكره فى السؤال فيما سئل عنه يحتمل خصوص الجواب بما سواه لدلالة الاخبار المخرجة له عن المنهى عنه و عليه هذا اظهر و اما مستند دعوى الشيخ فخاص كما فى رواية مقاتل بن مقاتل قال سألت اباالحسن عليه السلام فى الصلوٰة فى السمور و السنجاب و الثعالب فقال لا خير فى ذلك كله ماخلا السنجاب فانه دابة لاتأكل اللحم و فى رواية ابى على بن راشد عن ابى جعفر عليه السلام قال صل فى الفنك و السنجاب فاما السمور فلاتصل فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا و لكن يلبس بعد الصلوٰة الخ، و فى رواية بشر بن بشار صل فى السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لاتصل فى الثعالب و لا السمور و مثل رواية على بن ابى حمزة قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن لباس الفرا و الصلوٰة فيها فقال لاتصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت أوليس الذكى ما ذكى بالحديد قال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فقلت و ما لايؤكل لحمه من غير الغنم فقال لا بأس بالسنجاب لانها دابة لاتأكل اللحم و ليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله اذ نهى عن

كل ذى ناب او مخلب و هذه و امثالها كلها خاصة و الخاص يحكم على العام و لاسيما الاخيرة المبينة لكون السنجاب ليس مما نهى عنه و لايعترض بالارانب لانها لاتأكل اللحم اذ هى مما نهى عنه فيكون قول الشيخ فى المبسوط اظهر و اشهر و لاتحمل هذه على التقية (التقييد خ) لما ذكرناه عن صاحب البحار و لو جمع بينها بالحمل على الكراهة كما اختاره ابن حمزة كان حسنا لا لدلالة النهى عنه اذ فى الحقيقة لا نهى عنه صريح و العموم كما ذكرنا مخصص و احتمال الدخول معارض باحتمال الخروج بل لشبهة الخلاف و مع هذا فالاحتياط لايخفى هذا حكم المسألة و بيان ما نحن فيه من كيفية ترجيح الاجماعين المتعارضين من انه اذا تعذر الترجيح من الناقل او النقل او التحقق او العموم او غير ذلك رجعنا الى المستند فنرجح به كما رأيت لايقال ان مذاهب من ذكرت سابقا كابن البراج و ابن ادريس و ابن الجنيد و المرتضى و الشيخ فى الخلاف و النهاية مقوية لما يظهر من نقل ابن زهرة لانا نقول بل الظاهر انها مضعفة له فيتمشى الترجيح الى النقل ايضا لان عبارة الشيخ فى الخلاف ليست بصريحة فى المنع بل ظاهرها على ما فى المختلف الجواز فانه قال فيه كلما لايؤكل لحمه لايجوز الصلوٰة فى جلده و لا وبره و لا شعره ذكى او لم يذك دبغ او لم يدبغ و رويت رخصة فى جواز الصلوٰة فى الفنك و السمور و السنجاب و الاحوط ما قلناه انتهى، و اما كلام ابن الجنيد فهو يصلى فى وبر ما احل الله من الحيوان دون ما لايؤكل لحمه و لاتصل فى جلده ايضا ذكاه الذبح ام لم يذكه و كلام ابى الصلاح هكذا يجتنب النجس و المغصوب و الميتة و ان دبغت و جلود ما لايؤكل لحمه و ان كان منه ما يقع عليه الذكاة و قال المرتضى فى الجمل لاتجوز الصلوٰة فيما لايؤكل لحمه و اطلق و قال العلامة فى المختلف و كذا قال ابن زهرة يعنى مثل قول المرتضى و هذه و امثالها عبارات المانعين و اغلبها من هذا القبيل مطلقة و المقيد منها ما اذا تأملت مأخذه وجدته مطلقا و هى مستند ابن زهرة و ذلك مما (ما خ) يضعف نقله الاجماع بخلاف عبارات المجوزين فانها مقيدة مخصصة و مستندها كذلك فيكون ذلك مرجحا لحكم المبسوط فالقول بالجواز لمن لم يطلب الاحتياط اقرب و الله سبحانه اعلم

و انما ذكرت هذه المسألة دون غيرها مع ان غيرها اظهر فى تحقق الاجماعين و تصادمهما لفائدتين احدٰيهما الدلالة على استنباط الاجماع و تحصيله و كثرة تعارض الاقوال و الثانية الحاجة الى معرفة حكم المسألة لبعض السائلين حال جمع هذه الكلمات.

الفصل السابع فى القسم السابع منه و هو الاجماع السكوتى و يتحقق فيما اذا قال قائل من اهل الحجة و الاستيضاح بحكم و سكت الباقون ممن علم بحكمه او يتحقق (تحقق خ) ذلك الحكم بأن عمل به هو او مقلده و لم يكن راد لذلك ممن يعتبر قولهم حيث لايعسر اعتبار الاتفاق بالاتفاق او بمن يحصل بهم الاجماع فيما سوى الضرورى و اختلف العلماء فى هذا فقيل هو اجماع و حجة لحصول شرايط ذلك فيه و قيل هو اجماع كما هو الجارى على الالسن و ليس بحجة لجواز ان يكون مذهب الساكت التصويب و انما لم ينكر على ذلك (القائل خ) لانه يرى ان كل مجتهد مصيب و لايجوز الانكار عليه و ان لم يرتض به او لان اجتهاده اداه الى التوقف فى المسألة فيكون فرضه الكف و السكوت حتى يرجح احد الطرفين فيوافق او يخالف فينكر او للتمهل لينظر فى فقه المسألة او لخوف الفتنة بالانكار او اعتمادا على ظن ان غيره ينكر عليه و غير ذلك فاذا احتمل امثال ذلك لم يكن حجة و قيل هو حجة لان الاصل و الظاهر خلاف ذلك كله و لان احتمال التصويب و التمهل و التوقف و الاخلال بالحسية و امثال ذلك احتمال مرجوح و الاحتمال اذا لم يكن مساويا لايضر بالاستدلال اذ الحجة تقوم بالاستدلال بالراجح و الظاهر و ليس باجماع اذ الاجماع هو الاتفاق لا عدم الخلاف الذى هو السكوت و قيل ليس باجماع و لا حجة لما ذكر و قيل هو اجماع و حجة بعد انقراض اهل العصر استظهارا لكون المراد من عدم الخلاف و هو الاتفاق و قيل غير ذلك و الحق الحقيق بالتحقيق هو الاول خلافا للاكثر اما انه اجماع فلان الساكتين لا بد و ان يعتبر فيهم دخول المعصوم عليه السلام كما يعتبر فى كل اجماع عندنا اذ بدونه لايكون الاجماع عندنا حجة اتفقوا او اختلفوا سكتوا او نطقوا كما هو معلوم و قد مر و علمه و اطلاعه على قول القائل اذ بدون علمه بذلك و اطلاعه عليه لايكون

ذلك اجماعا لا فرق بين السكوتى و غيره اما ظاهرا فلاعتبار دخوله فى تحقق الاجماع و قوله بذلك القول كما سبق لا اعتبار عدم الاطلاع على خلافه و اما باطنا فلما تواتر معنى من الاخبار و ثبت فى صحيح الاعتبار الذى ليس عليه غبار انهم عليهم السلام لايخفى عليهم شىء من احوالنا و اقوالنا و ان لهم مع كل ولى اذنا سامعة و عينا ناظرة و روى ان الله سبحانه يعطى وليه عمودا من نور يرى فيه اعمال الخلايق كما يرى احدكم الشخص فى المراة فقال السائل عمودا فقال عليه السلام اتظن انه عمود من حديد انما هو ملك هـ، و ذلك كله من قوله تعالى قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون و هذا مما لا ريب فيه و ما ذكره بعض الاصحاب من انهم (ع) لايعلمون الغيب فهو جرى منهم رضوان الله عليهم على الظاهر المنوط به الاحكام و هذا الذى نحن فيه من الاصول فلا بد من تحققه ظاهرا و باطنا او يخص بالغيب الواجب (سبحانه خ) من ذات الله و صفاته الذاتية او ان المراد انهم لايعلمون الغيب الا ما علمهم الله و الا فانهم اذا شاؤا علموا و عندهم الاسم الاكبر و هو العلى و الاعظم و الكبير و هذه الثلثة الحروف يعلمون بها ما شاؤا على ان الانبياء السابقة كموسى و عيسى و سليمان و سائر الانبياء اخبروا بكثير من المغيبات بواسطة الوحى و انما هم و الوحى الذى نزل عليهم حسنة من حسنات محمد و آل محمد صلوات الله عليه و عليهم اجمعين و قد نزل القرءان المحكم بذلك فى حقهم قال الله تعالى و ماكان الله ليطلعكم على الغيب و لكن الله يجتبى من رسله من يشاء و المجتبى من محمد (ص) على و اهل بيته عليهم السلام و قال تعالى عالم الغيب فلايظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول و المرتضى من محمد (ص) على و اهل بيته الطاهرون و لانقول انهم يعلمون الغيب من قبل انفسهم و لكن الله يعلمهم ما شاء و هو احوال الخلق لانهم الشهداء على الخلائق و لايشهدون الا بما يشاهدون لقوله تعالى و كل شىء احصيناه فى امام مبين و قال تعالى فى كتابه ماكان حديثا يفترى و لكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل كل شىء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون فاذا كان القرءان فيه تفصيل كل شىء و هم (ع) مخاطبون به وجب ان يعلموه و الا قبح خطاب

الحكيم لمن لايعرف خطابه و لا يرد ايضا علينا قوله تعالى و مايعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم يقولون امنا به فان اكثر القراء و العلماء يقفون على الله و يبتدئون بالراسخون لاجل ذلك و لئلايعود ضمير يقولون الى الراسخين و الى الله لان الاشتراك فى العلم بتأويله يوجب الاشتراك فى القول بآمنا به الخ، و ذلك غير جائز او يعود الى بعض دون بعض مع تساوى النسبة و هو ترجيح من غير مرجح لانا نقول ان كثيرا منهم وقف على الراسخون فى العلم و جعل الواو عاطفة لما قلنا سابقا و منهم شارح المنهاج و غيره و قالوا لايلزم عود الضمير الى الله بل يكون عائدا الى الراسخين و القرينة مخصصة كما فى قوله تعالى و وهبنا له اسحٰق و يعقوب نافلة فان الواو عاطفة و الحال من يعقوب فلم يلزم من الاشتراك فى العلم الاشتراك فى القول و بالجملة فلا بد من علم الحجة الذى جعله الله عينا و امينا و حافظا للشريعة عن الزيادة و النقصان بكل قول حق او باطل ليؤيد الحق و يبطل الباطل بنصب الدليل على نفيه و كان النبى سليمان عليه السلام يعلم اذا تكلم شخص باخفى كلمة فى مشرق الارض و مغربها اوصلت ذلك الريح الى اذنه و الانبياء (ع) يخبرون اممهم بما يأكلون و ما يدخرون فى بيوتهم و اين ما اوتوا مما اوتى محمد و آله صلى الله عليه و آله و هذا الذى نشير اليه ليس من اجل ما اتيهم الله فاذا قال القائل بحكم فلا بد ان يكون الحجة قد اطلع عليه لما ذكرنا انفا و لما ذكرنا سابقا من قوله عليه السلام ان الارض لايخلو الا و فيها امام كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم هـ، و حكم هذا الحاكم لا بد ان يطلع عليه فان (فاذا خ) كان زائدا رده و لو بحكم يقع عليه دليلا ظاهرا لايكون ضده اظهر منه و ان كان ناقصا اتمه لهم كذلك و ان كان حقا اقره عليه و تقرير الامام عليه السلام بحكم قوله لانه (ع) لايجوز ان يسكت فى مثل هذه الحال و تحرم عليه التقية فلايكتم علمه عند ظهور البدعة و ليس هو ممن يرضى بالتصويب لحكمه بتخطئة المخطى و لايجوز عليه التوقف لسعة علمه لانه حجة الله و ليس لله حجة على جميع عباده تقع الواقعة او الحكم بها لايعلم حكمها و لايعلم سائقها و لا ناعقها و لان التوقف ينشىء من الادلة المتعددة المختلفة و دليله ليس بمتعدد و لا مختلف

و لا محتمل بل هو حكم عدل و قول فصل كما قرر فى محله و لايحسن لمقام الامامة المطلقة التمهل للنظر فى فقه المسألة لان ذلك مرتبة اصحاب الاستنباط و لايجوز له الاخلال بها للعصمة (بالعصمة خ) و لانه حجة الله و الاخلال بها اخلال بالحجة التى هى اصل التكليف و فرعه و اليه الاشارة بقوله (ع) اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر هـ، فاذا كان انما يعرف الامر بالمعروف و النهى عن المنكر فكيف يجوز له السكوت الا ان يكون مقرا له على ذلك لعلمه به و لعدم المانع من الانكار بنفسه او بواسطة او كتابة او غير ذلك مع وجود المقتضى و من المعلوم ان قول الامام عليه السلام و فعله و تقريره سواء كما هو مذكور فى كتب الدراية فلايسكت عن قول القائل الا ان يكون غير عالم به او قائلا بالتصويب او خائفا من فتنة او ليتمهل للنظر فى معرفة الحكم او متوقفا فيه او مخلا بالحسبة او لظن وقوع الانكار من غيره و امثال ذلك من الموانع المفروضة و لايمكن احتمال شىء منها للحكمة و احتمال امكان صدورها منه خلاف الاصل و معارض بمثل ذلك فى قوله عليه السلام فكما ان الاحتمال الثانى غير ملتفت اليه للراجحية و الاصل فكذا الاول لما قلنا فلم يبق الا انه قد اقره عليه و اما انه حجة فلان ذلك لازم لتحقق الاجماع المعتبر فيه دخول قول الحجة (ع) و تقريره و قوله سواء فثبت كونه اجماعا و حجة فان قيل من اين نعلم سكوت الباقين اذا وقفنا على قول شخص بعينه او سكوت الامام عليه السلام ليتحقق المدعى من التقرير و لعل الانكار وقع و لم نعثر عليه لكثرة العباد و سعة البلاد على انكم قلتم ان مجرد وجود المخالف (الخلاف خ) يبطل الاجماع السكوتى علم بعينه او جهل لانه عدم الخلاف بخلاف الاجماعات السابقة فانها الوفاق لا عدم الخلاف فلايضر هناك المعلوم النسب كما يضر هنا لانه اذا فرض وجود مخالف جاز كونه الامام (ع) او واسطة منه بالهام او كتابة لان الغاية فى الاكتفاء بوجود قائل فى الجملة لان القائل اذا فرض انه مبطل و لم يكن قائل بخلافه لم يصدق قوله (ص) لاتزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة و لا قوله عليه السلام كيما ان زاد المؤمنون ردهم، فاذا حصل قائل بخلافه و لو

معلوم النسب انتقض الاجماع السكوتى اذ بوجوده لايرتفع الحق عن الارض و (و لا خ) عن الطائفة المحقة قلنا انا نعلم سكوت الامام (ع) باستفراغ الوسع و بذل الجهد فان من كان من اهل الاستيضاح و الحجة و الاستنباط على النحو المقرر اذا بذل جهده و استفرغ وسعه فى التفتيش و التنقير (التبصر خ) لا بد ان يقع من هذا الامر (له خ) على ما يتأدى (هو خ) به ما يراد منه و لايطلب منه ما زاد عليه لانه لايكلف (لا تكليف خ) الا ما هو دون الوسع و الطاقة فاذا استفرغ الوسع و الطاقة فقد ادى ما عليه و الا لزم تكليف ما لايطاق او سقوط التكليف، لايقال يلزم من قوله (ع) و ما من شىء الا و فيه كتاب او سنة هـ، ان قول ذلك القائل ان كان حقا لايكتفى فى معرفة حقيته بذلك بل لا بد ان يوجد عليه دليل يعينه لانهم لم يهملوا شيئا الا و قد نبهوا عليه و ان كان باطلا وضعوا دليلا يدل على بطلانه فلايحتاج فى تحقق الحال الى سكوت الباقين او عدمه لانا نقول ان ذلك القول قد يكون و لا دليل عليه ظاهرا بنفى و لا اثبات و انما يستدل على الدليل عليه بعدم العثور على القائل بخلافه بعد الفحص الشديد حتى يحصل ظن متاخم للعلم بالعدم فانه اذا كانت الحال هذه كذلك فلا بد و ان يوجد فى كلامهم (ع) دليل يشمله من عموم او اطلاق او غير ذلك و لايكون ذلك صالحا الا اذا عدم المخصص الصالح بعد الفحص الشديد اذ بدون ذلك لايعول عليه لاحتمال وجود المخصص فاذا لم يوجد ما كان صالحا لذلك فيكون العموم مثلا مستندا لذلك السكوت المطابق لقول ذلك القائل او يكون مستندا لخلافه (بخلافه خ) فلايتحقق الاجماع السكوتى لان القول اذا لم يكن له دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم كان العموم المعمول عليه مخالفا لقوله و يكفى ذلك فى الانكار عليه كما اذا عمل الاصحاب على حكم عام اطلقوا عليه عباراتهم و عمموا فيه اشاراتهم و قال بعض بعد تحقق ذلك العمل على ذلك العموم باخراج فرد مما يشمله ذلك العموم و الاطلاق بحكم مخالف لباقى الافراد الداخلة تحت العموم فان سكوتهم ليس فى الحقيقة سكوتا مفيدا لتقريره على ذلك الحكم بل هو قائم مقام الانكار عليه فيه و الا جاز (لجاز خ) التفرد بالقول فى مقابلة الاجماع و هو يدعى (بديهى خ) البطلان و قولى اذا لم يكن له

دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم بيان لاصل و هو انه لو وجد لماعمل الاصحاب على العموم لانهم لايجوزونه قبل حصول القطع او الظن المعتبر الموجب لتعين العمل به بعدم المخصص فلايجهلون هذا الاصل و لايغفلون عنه و ان اختلفوا فى توقف العمل به على حصول القطع او الظن المتاخم بعد الفحص الشديد فعملهم بالعموم ليس غفلة عن هذا الاصل و لا عدم عثور على المخصص الصالح لان الله سبحانه يقول و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين فمن بذل جهده فى طلب رشده باستعمال اللطيفة التى وهبه الله اياها من عنده سالكا سبل ربه ذللا فانه محسن و الله سبحانه حينئذ معه و لا بد ان يهديه سبل الحق الذى يطلب منه بحيث يسقط عنه التكليف بما زاد على ذلك و الا جاء التكليف بما لايطاق و لعمرى انهم شكر الله سعيهم قد استفرغوا وسعهم و بذلوا جهدهم فلم يعملوا بعموم الا بعد ان عجزوا عن تحصيل مخصص صالح لذلك لا مطلق وجود مخصص فى الجملة بل لو وجد من كتبهم مخصص افادنا الحال وجوب اطراحه و عدم اعتباره و من توهم فى بعض المسائل تساهلهم فى ذلك فانما كان ذلك التوهم منه لتساهله فى معرفتهم و معرفة كلامهم و مأخذ احكامهم و انما اذنت للقلم فى هذه الكلمات المقحمة (المقمحة خ) فى الجواب لبيان فساد مسألة استحدثها بعض علماء ابناء المأة الثانية عشرة من الهجرة ينهدم بهذه الكلمات بنيانها و تنهد (تنهدم خ) بها اركانها و ذلك لمن يفهم اذ لا عبرة بمن لايعلم ثم نرجع الى تمام الجواب فنقول انا نعلم سكوت الباقين اما غير الامام فلأن من قعد بين كتبه التى صنفها العلماء من مشرق الارض و مغربها من السابق و اللاحق و علم ان كلا منهم باحث و مفتش مستفرغ وسعه فى تصحيح ما يقول و الاحتراز عن الايراد على ما يورد معتن (معين خ) بنقل الاقوال المعتبرة متوجه غاية التوجه الى تأسيس القواعد المقررة مورد لجميع الاثار المسطرة و فى الحقيقة هو قاعد بين العلماء الثقات من الاولين و الاخرين كل منهم يورد عليه ما ورد عليه و ينقل له ما عثر عليه و يحرر له ما صح (يصح خ) لديه و السنتهم فى كتبهم له ناطقة بكل ما اطلعوا عليه كيف يخفى على هذا قول معتبر حينئذ لان ذلك القول الخافى ان كان حقا فلا بد

ان يظهر لدلالة الاخبار المتقدمة و غيرها لئلايرتفع الحق بموت حامله اذا لم يصل الى غيره و ان كان باطلا فلايضر خفاؤه هذا فى نفس الامر على انا لانكلف بحكم يتوقف على اكثر مما سمعت و الا لزم المحال اذا تعذر الممكن و اما الامام عليه السلام فهو لايخل بالواجب و لايسترعى نائبا حاكما على رعيته و يهمل ما يحتاج اليه و يتوقف حكمه عليه مع علمه به و تمكنه منه و تحرير الادلة على هذه الشقوق و المعانى مما يطول به الكلام و يخرج عن المرام و هذا و مثله يرد قول المعترض بكثرة العباد و سعة البلاد فلايكون المخالف فى الحقيقة موجودا و ان وجد ظاهرا (ظهر خ) لانه ان لم يؤل امره الى الظهور ليتصل حكمه دل الدليل على نفيه كما قلنا و لايكتفى بوجود قائل ما لم يكن قوله كما ذكرنا و الا لجاز خرق الاجماع البسيط و المركب بعد تحققه لجواز ان يخالفه قائل لكن الدليل دل على ان قوله[1] باطل و قوله اذ بوجوده لايرتفع الحق عن الارض الخ، ان كان كما قلنا وصل الى غيره و وصل الينا و الا فلايضر و لايلتفت اليه كما اذا انقرضت احدى الطائفتين من اهل الاجماع المركب.

بقى هنا شىء و هو ان الاجماع السكوتى كثير الاشتباه فى التحقق و لهذا كثيرا ما يتوهم تحققه و لم يتحقق كما توهم تحققه بعض فى مسألة الجمع بين الشريفتين حيث منع من الجمع بينهما و لم يجوز ذلك الاصحاب بل سكتوا عند قول المانع و هو دليل على اجماعهم على ذلك و هو اجماع سكوتى و مثل ذلك ليس باجماع و لا حجه لانا قد قدمنا انا انما نعرف ذلك بعد الفحص الشديد بأن يكون فى كلامهم اشارة الى تقريره من عموم او اطلاق يشمله و يكون مستندا له فيتحقق او يكون ذلك مستندا للانكار فلايتحقق و فى هذه المسألة بعد ان حصروا المحرمات بجميع اسباب التحريم عمموا الاباحة فيما سوى ذلك و استندوا فى التعميم الى قوله تعالى و احل لكم ما وراء ذلكم عاملين بذلك لايختلفون فيه غير غافلين عنه و لهذا نقل عن ابن حمزة القول فى ذلك بالكراهية اعمالا لرواية

---

[1] قوله فى الاعتراض الذى قبل هذا. منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

التهذيب المروية فى العلل عن ابان بن عثمان حيث لم يجعلوها صالحة لتخصيص عموم الاية بعد العمل بالعموم جمعا بينهما اذ لا منافاة بين الكراهة و العمل بالعموم و ذلك دليل على عدم غفلتهم عن ذلك الدليل المدعى انه دليل صالح للتخصيص و انهم غفلوا عنه و يا لله العجب كيف يقال غفل عنه من رواه و نقله من اصله و وضعه فى كتابه و استدلالهم بأن اغلب العمومات مخصصة باخبار الاحاد مردود اذ ليس كل خبر مخصصا بل اذا كان صالحا لذلك بأن يكون صحيحا اما لذاته مقبولا عندهم او بالقرائن على ما قرره الشيخ فى العدة و ذلك كله قبل استقرار العمل على العموم و لايلزم المثل المشهور ما من عام الا و قد خص ، لان هذا ان اريد به العموم كان مخصوصا بمقتضاه و ان اريد الامر الاغلبى فلايضر على ان العمل بالعام كثير الوقوع فى الاحكام و لايضر فى بعضها تخصيص العام بل جوز بعض العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص كالعلامة فى تهذيب الاصول و نقل ان للمفيد (ره) قولا بتعين التكبير بعد السجود لما روى من انه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير مع وجود ما يخصصه بغير هذا الموضع و ورد التخيير بين العمل بايهما شئت من باب التسليم ففى مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام عن التشهد الاولى الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لايجب عليه تكبير فيجزيه ان يقول بحول الله و قوته اقوم و اقعد الجواب فى ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير و اما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا انتهى ، و الرواية و ان احتملت التقية كما هو الظاهر الا ان اخرها يدل على جواز التخيير بايهما من باب التسليم و هو دال على جواز العمل بالعام مع وجود المخصص و نظائر هذا كثير يطول بذكر ما يحضر منه الكلام فليس الاستدلال بمثل ما من عام الا و قد خص بتام لان الواقع من ذلك اغلبى و الرواية التى هى مستند المنع متروكة غير صالحة للتخصيص و هى ايضا ضعيفة

السند على ما فى التهذيب و على ما فى العلل ففيها ابان بن عثمان و هو و ان كان ممن نقل الكشى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم الا انه ناووسى خبيث لايجوز التعويل على ما تفرد به و كونه ممن اجمعت العصابة لايوجب العمل بروايته لاحتمال ان مقتضى الاجماع المنقول انما هو مجرد الترجيح بل هو الظاهر لا صحة الورود و لا صحة العمل و لا ثقة الراوى و غير ذلك لانا وجدنا من كان قريب العصر بهم كالشيخ يرد كثيرا من رواياتهم المخالفة لما يحكم (فلايحكم خ) به و ليس لعدم ثبوت نقل الاجماع[1] عنده كما توهمه بعضهم لتصريحه بذلك فى مواضع كثيرة من كتبه كالعدة و غيرها بل لمعرفته بأن المراد من ذلك مجرد الترجيح فاذا حصل (له خ) ما هو ارجح منه طرحه مع ان جعفر بن محمد عليهما السلام قال ما معناه ان لنا اوعية نملأها علما لتنقلها الى شيعتنا فصفوها تجدوها نقية صافية و اياكم و الاوعية فتنكبوها فانها اوعية سوء انتهى، فقوله فصفوها يدل ان هذه الاوعية تغير العلم و الاحاديث لخبثها فلاتقبل منها الا ما كان معتضدا بقرائن و (او خ) مرجحات و الا فلا فما ظنك بها اذا عارضتها القرائن و خالفتها المرجحات فعلى ما قررناه ينبغى المعرفة التامة للاجماع السكوتى للاشتباه المذكور بل قد يفقد فيما يوجد السكوت فيه و قد يوجد فيما لايظهر السكوت فيه كما اذا كان الموافقون معلومى النسب و دل الدليل على صحة قولهم فان من سواهم و هم الساكتون فيهم الحجة و سكوته تقرير لذلك القول كما مر و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المآب.

الخاتمة فى امكان وقوعه و امكان العلم به و فى حجيته، اما امكان وقوعه فى زمن الشارع فالقائل به ممن ينكره كثير زعما منهم ان من يعتبر قولهم يمكن ضبطهم و الاحاطة بهم لقلتهم و اما فى مثل هذا الزمان ما قبله مما تأخر عن زمن الشارع فقد اختلف فيه فقيل بعدم امكان وقوعه لانه اذا كان عبارة عن الاتفاق فهو مع كثرتهم و اختلاف طبائعهم التى هى منشأ للاختيارات المختلفة المتكثرة

---

[1] اى بثبوت الاجماع المنقول و هو ما نقله الكشى رحمه الله. منه (اعلى الله مقامه).

لاختلاف الافهام و المذاقات باختلاف الطباع (الطبايع خ) و الاهوية و الاقاليم و المطاعم و قرب الزمان و المكان و بعدهما الى غير ذلك من الاحوال الموجبة للاختلاف كان متعذرا عادة بخلاف ما كان فى الصدر الاول لان الطباع (الطبايع خ) و ان كانت كذلك هنالك لكن لما تقاربت العوارض الواردة عليها لو اتحدت كقرب المكان و الاقليم و الزمان و اتحدت الاهوية و المطاعم و المشارب و تلاقى اصحاب تلك الطباع (الطبايع خ) لقرب مكانهم و تخالطوا فى البحث و الكلام تلونت طباعهم (طبايعهم خ) بما يكون عنده الاتفاق و ذلك لان الشخص اذا خالط اخر و كثر لقائه له و اجتماعه به و البحث معه حصل له لطخ من طبيعته و مسح من طينته حتى يكتسب من ذائقته و يمشى على طريقته و ليس سلوكه لطريقته تقليدا له بل موافقة كانت منه عن استقلال و لكنه تخلق بخلقه و انطبع بذوقه لتساقيهما بنتايج افكارهما مشافهة حتى انهما لو اختلفا و تأملت حاليهما رأيت ان السبب جمود كل على رأيه اذ لو مزجه برأى الاخر و طلب طريق القصد اجتمعا غالبا و لايكون (لايمكن خ) فى غير المشافهة ما يكون فيها و هولاء يمكن حصول الاتفاق منهم بخلاف من تأخر عن ذلك الزمان و تكثروا و تفرقوا فى البلدان و الاقاليم المختلفة و الاهوية و المطاعم و اللغات فان الاتفاق منهم متعذر عادة و قيل بامكان وقوعه و هو الحق لان المفروض ان دواعى من يعتبر قولهم لاتختلف لانهم طالبون للحق و هو واحد لايختلف و اما اختلاف الطباع و الامزجة و الاهوية و الاقاليم فهى و ان كانت مؤثرة لكن تأثيرها ضعيف بالنسبة الى الرد الى مؤسس الشرع لانهم انما ينظرون فى كلام الحكيم الذى لايختلف فى نفس الامر و ان اختلف ظاهرا فوجه الجمع بينه (بينهما خ) و الايتلاف اظهر و الحكيم كما اظهر الاختلاف اسس طريق التأليف كما فى قوله تعالى و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله اياته و الله عزيز حكيم ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض و القاسية قلوبهم و ان الظالمين لفى شقاق بعيد و ليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربهم فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم و ان الله لهادى الذين امنوا الى صراط

مستقيم يعنى من التأويل و قد اتفق المؤمنون اولوا العلم ان قوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته يراد به وجهان لا انه يحتمل احد وجهين فيكون حصول الحق مظنونا بل يراد به اذا تمنى بمعنى قرأ و امنيته قرائته كما قال حسان :

تمنى كتاب الله اول ليلة   تمنىَ داود الزبور على رسلٍ

و بمعنى الامنية و هو لغة طلب المتعذر او المتعسر و قد يستعمل هذا بمعنى الترجى ايضا و معنى الاول انه اذا قرأ احتمل الشيطان لاوليائه فى تلك القراءة معنى غير مراد و لاتدل عليه المحكمات بل ترده ردا صريحا فيهدى الله الذين امنوا الى ابطال ذلك الاحتمال الذى هو القاء الشيطان و معنى الثانى انه تمنى ان يأتيه كذا مما يحبه الله فاحضر الشيطان لاوليائه عند تمنىَ النبى صلى الله عليه و آله ما يكرهه الله اغواء لاوليائه فاتى بعد ذلك ما تمناه النبى (ص) مما يحبه الله و هو الهداية التى جمع الله عليها اوليائه و انما قلت انهما مرادان معا لانهما وقعا و صحيح الاعتبار فيه يشهد بصحيح الاخبار فيه و انما استطردت هذا و امثاله مما لسنا بصدده لغاية عندى و فيه تمثيل للدليل فاذا كان الحكيم قاصدا لتأليف المؤتلف كما بيناه و كلامه عند العلماء يؤولون مذاقاتهم و انظارهم على ما يطابق مراده منه ليعرفوا حكمه كما اشارت اليه مقبولة عمر بن حنظلة بقوله عليه السلام من نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا لا انهم يؤولون كلامه على ما يطابق مرادهم حاشاهم ان يقولوا على الله ما لايعلمون فاذا كان كذلك كان اختلاف طبايعهم و اقاليمهم و اهويتهم لايؤثر مع ضعفه تفريقا للمجتمع و هو الحق مع قوته و احكام طريقته الاترى ان علماء العرب و علماء العجم من الفرس و الروم و الهند و غيرهم اقرب مشابهة بعضهم ببعض فى الملابس و الاخلاق و المذاقات و الطبائع فى امور دنياهم مع اختلاف دواعيهم فضلا عن امور دينهم و متعلقات علومهم من عوام الناس المشابه بعضهم ببعض فكيف و كلهم طالبون باحثون عن طريق واحد محكم الاساس و القواعد مضبوط الامارات و الشواهد.

فان قيل ان اجتماع الناس على مأكول واحد فى وقت واحد محال مع انه

صالح لهم فی کل حال کذلك اجتماعهم علی قول واحد محال مع انه قد یکون صالحا لهم فی کل حال و الا لماجاء النسخ فی الشرایع و الاحکام.

قلنا ان الفرق ظاهر فان الناس کانوا مختلفین فی الدواعی لاختلاف الشهوات فی الاوقات المتعددة بالنسبة الی الاکل و لعروض بعض الاسباب و الموانع لبعض فی بعض الاوقات و ایضا لانسلم ان الطعام الواحد صالح لکل الناس فی وقت واحد لاختلاف الفصول بالنسبة الی البلدان و اختلاف الابدان و لان الاکل لشیء واحد فی وقت واحد لا مصلحة فیه اذ هو شیء لیس منوطا بالخلق علی سبیل الاجتماع و الحاجة له لیست موقتة اذ لو کان کذلك جاز (لجاز خ) اجتماع الناس علی شیء واحد فی وقت واحد کما لو فرض الصیام فی السرطان مثلا او الاسد و اتفق حر شدید و سموم فانه یجوز ان یتفق الناس علی شرب الماء عند الافطار و یجوز الاتفاق علی الوطی اول لیلة من شهر رمضان و لا مانع من امکان ذلك و انما منعناه هنالك عادة لما ذکرنا من اختلاف الدواعی و الاسباب و الموانع فی المأکول الواحد و اما اتفاق الجمیع علی حکم واحد فلیس فیه من موانع مسألة الاکل شیء اذ مسألة الاکل حکم طبیعة و اضطرار و لیس الطعام الواحد مرادا من الجمیع فی اوقات مختلفة متعددة و لا کان مرادا من الجمیع فی وقت واحد و الا لکان کذلك مثل مسألة الاجماع فان الحکم الواحد حکم شریعة و اختیار و یجوز ان یکون مرادا من الجمیع و صالحا لهم فی کل حال و لهذا لایکون النسخ فیه و لایعرف الا بالتعریف الالهی من قبل الشرع فجاز اتفاقهم علی ما هذا حاله مضافا الی ما قلنا سابقا من ان الحکم لیس دائرا مدار الشهوات و انما هو دائر مدار امر الشارع و مراده فلیس لاحد ان یجری فیه مع الطبایع المختلفة و الدواعی المتشعبة بخلاف الاکل لاختلاف دواعیه و اتفاق امارات الحکم و مع هذا کله فلا اشکال فی انه وقع فانکار وقوع ما وقع قطعا قطعی الفساد بل صرح العامة بأن الشیعة متفقون علی امکان وقوعه و امکان العلم به و حجیته و انما الخلاف فی هذه الثلاثة عندهم و اما سبب وقوع الخلاف من بعض الشیعة فی هذه الثلاثة فمن الالتفات الی خلاف اهل الخلاف و ذلك لان نصوص اهل الخصوص

مشحونة بذكر الاجماع و الاخبار بوقوعه به و الاحتجاج به فمن اقتصر على الاتباع لهم و جعل نظره تبعا لنظرهم لا بد ان يقول بذلك و انما يتوقف فيها من نظر برأيه فى توجيهات اهل الخلاف بناء على طريقتهم و لا شك ان من بنى امر الاجماع و وقوعه على طريقة اهل الخلاف لايكاد يتحقق عنده امر الاجماع اذ لايحصل عندهم الا بالاتفاق و هذا كما قالوه.

و اما عندنا فنحن نتحققه بدخول قول المعصوم (ع) و هو حافظ لشريعتهم عن الزيغ و الميل و الباطل بان لايخرج الحق عن اهله و لايدخل فيه ما ليس منه فان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم فيقر مصيبهم و يرد مخطئهم و ينصب لهم امارات الصواب و الخطاء حتى لايجهلهم امر دينهم و لاحظ هنا ما سبق تجد فيه لك دليلا مرشدا.

و اما امكان العلم به فاختلف فيه فقيل انه فى عصر الشارع (ع) عند تأسيس الحكم و ابتدائه يمكن الاطلاع عليه لانه محصور فى مكان واحد و الاتفاق المعتبر منحصر فيمن حضر و اما بعد ذلك العصر فقد انتشر ذلك الحكم فى سائر البلاد و اشتهر بين العباد فيتعذر الاطلاع عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لايمكن الا بعد معرفتهم و معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم قلبه و قد اجتمعوا على ذلك و معرفة هذه الامور متعذرة لانتشار المجتهدين فى مشارق الارض و مغاربها و تمتنع معرفتهم فان علماء الشرق لايعرفون علماء الغرب و علماء الغرب لايعرفون علماء الشرق و لجواز خفاء بعض منهم فى مطمورة (الزمان) لا علم لاحد به و لجواز خمول احد منهم بأن يكون نازل الرتبة مجهول النسب.

و اما معرفة ان حكمه بذلك عن صميم القلب فمتعذر ايضا لجواز كذبه خوفا من ظالم او من مقت ذى منصب بذلك و لجواز رجوعه عن فتواه قبل الاخر، لايقال انه لو اجتمعت الامة على قولين و تعاكسا فى الفتوى كان اجتماع و حصل اتفاق لقول النافى حال رجوعه بالايجاب و بالعكس.

لانا اولا نمنع امكان التعاكس لاستلزامه قول اهل الحق بالباطل و اهل

الباطل بالحق فيرتفع الحق عن اهله.

و ثانيا انا نمنع الاجتماع بعد التعاكس كما نمنعه قبله لان شرط حصوله فى وقت لا فى وقتين قال بذلك جماعة من الجماعة و تبعهم جماعة منا قائلين ان هذا لايمكن الاطلاع عليه الا من جهة النقل و قال بعض و لايمكن من جهة النقل ايضا اذ النقل ان اعتبر الانتهاء الى مبدأ الاطلاع لزم التعذر لتعذر الاطلاع ابتداء فكذا بالنقل و ان لم يعتبر الاطلاع الابتدائى فيه لم يتحقق الاتفاق للاحتمالات السابقة فاحتياج النقل الى الاطلاع الابتدائى مانع لفائدته لان الاطلاع الابتدائى اذا امكن كان النقل لغوا و اذا امتنع كان المتوقف عليه اولى بالمنع فلايمكن العلم به ايضا و قال قوم بامكان العلم به و هو الحق لان الاحتياج الى معرفة جميع من يعتبر قولهم على النحو الذى ذكره المانعون انما يتمشى على مذهب اهل الخلاف.

و اما على مذهبنا المبنى فيه امر الاجماع على دخول قول الامام عليه السلام فى جملة قائلين فحيث ما علم ذلك تحقق الاجماع فلايحتاج فيه الى الاحاطة بجميع اقوال من يعتبر قولهم مع معرفة ما اتفقوا عليه عن صميم قلوبهم و محض معتقداتهم لان مذهبنا دين الله الذى لايطفأ نوره و لايرتفع عن اهله محفوظ عن كل ما يخدشه اذ لايكون جهة من جهات العبارات و لا نحو من انحاء النفوس و لا مذهب من مذاهب العقول الا و قد وضع لنا حفظة الشرع (ع) عليه دليلا يبينه من صحة او فساد و امارة توصل الى ما فيه السداد و حجة واضحة موضحة لسبيل الرشاد و ذلك يحصل بالعبارة او بالاشارة او بالالهام او بالتنبيه او غير ذلك فى نص او ظاهر بخصوص او عموم او تقييد او اطلاق او ايماء بعمل او تقرير او مثل و ما اشبه ذلك و لهذا قال عليه السلام ما من شىء الا و فيه كتاب او سنة فاذا استفرغ من له اهلية الاستيضاح و الاستنباط وسعه فى تحصيل معرفة حكم الامام عليه السلام وقع عليه و عرف قوله و حكمه فيه لانه عليه السلام مهما طلب الحكم من النحو الذى امر بطلبه منه وجده فان لم نجده هنالك وجدناه حتى يوجدنا نفسه لانه هو القيم على هذه الفرقة و هم رعيته و عليه تسديدهم كما اشارت اليه النصوص و براهين هذه المعانى مما يطول به المقام و فيما تقدم مما قررناه ما ينفعك هيهنا

فلاحظ، لايقال لو كان كما تقولون انه حيث ما طلب وجد لماوقع الخطاء من احد من اهل الاستنباط و انتم لاتقولون بذلك بل تجوزون على كل واحد الخطاء لانا نقول ان الاحكام التى يستقيم بها النظام ليست كلها يقينية حتى يتحقق فى كل مسألة منها الاجماع بل نقول فيها المسائل اليقينية و فيها المسائل الخلافية فاما المسائل الخلافية فعلامتها ان تكون الادلة فيها المتكافئه بالنظر الى المستدلين بل لايكون الرجحان فيها مانعا من النقيض بل يحصل فيها ما يثبت به الظن لشخص و يثبت نقيضه بظن اخر لاخر.

و منها ما يبلغ به التكافؤ الى ان يكون منه (فيه خ) اجماع مركب و هو ايضا من الظن بالنسبة الى كل واحد على الانفراد و ان كان اليقين فيهما معا او لايكون منه الاجماع المركب.

و منها ما سبيله التوقف و حكمه الاحتياط الى غير ذلك و هذه و امثالها يكتفى الشارع عليه السلام بوقوع التكليف بها و لايرتفع الحق عن اهله بذلك فى ضمنها.

و اما اليقينية فلا بد من حصول شرط اليقين كما قلنا و لا علامة لاحدهما الا حصوله عن الدليل الظنى او اليقينى و الواقع لايخلو منهما و كل منهما حيث ما طلب وجد و لانجوز (لايجوز خ) الخطاء فيما يحصل من الاجماع نعم ما يحصل من الاجماع المحصل الخاص يجوز فيه لعدم عموم حجيته و لهذا جاز لمن لم يحصله مخالفته للدليل فان قلت ان الاخباريين يمنعون ما ذكرت من امكان العلم به ان لم يحط بجميع من يعتبر قوله على ما ذكر و دعوى العلم بذلك يحتاج الى دليل قلت نعم الدليل حصول القطع لهم ببعض المسائل مع وجود بعض الاخبار المخالفة لها فان قالوا انما قطعنا للنص (فيها خ) قلنا و ان كان فيها نص لايحصل منه القطع مع وجود نص على نقيضه الا اذا عرفتم بالقرائن انما حكمتم به مذهب الامام عليه السلام فاذا حصل لكم ذلك مع وجود القائل بخلافها عن نص للامارات و القرائن التى افادتكم اليقين بمعرفة ان ذلك مذهب الامام (ع) قلنا لكم لانعنى بالاجماع الا هذا و لانسلم لكم ان معرفة مذهب الامام (ع) من هذا اللفظ الذى

عندكم لوجود المخالف لفظا ايضا و هذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد على انا نعارضكم بانكم لاتعملون بمجرد وجود حديث واحد وجد له مناف ام لا او مقيد او مخصص ام لا بل لا بد من الترجيح و انتم تقرون بانكم لاتحيطون بجميع ما ورد عنهم عليهم السلام و لاتجوزون العمل ببعض دون بعض فان كان يجوز عندكم العمل ببعض الاخبار فان كان عاما لاتحتاجون الى الاطلاع على المخصص وجد او لم يوجد و ان كان مطلقا او مجملا مثلا لاتحتاجون الى المقيد او المبين وجدا او لم يوجدا فينبغي ان يكتفى احدكم بادنى كتاب و لايحتاج الى ترجيح و لا الى نظر و لا تصحيح فيكون من ادرك قيْمة كتاب من كتب الاخبار بلغ (تبلغ خ) غاية الاعتبار و ان قلتم لا بد من تحصيل الخاص للعام و المقيد للمطلق و المبين للمجمل و المحكم للمتشابه و هكذا وجب عليكم ان تحصلوا جميع ما خرج عن اهل العصمة (ع) و الا امتنع عليكم الحكم و انتم تقرون بعدم حصول الجميع لكم فان قلتم يكفينا ما نقدر على تحصيله و نعرف حكم الامام عليه السلام و لانكلف ما لانقدر عليه فجوزوا هذا المعنى لغيركم فكما انكم تعرفون حكم الامام عليه السلام ببعض مع وجود المخالف من الاخبار و تجزمون بكثير من الاحكام فى مثل هذه الحال فكذلك غيركم مع انكم تقولون انه لايجوز القول بدون نص من جميع من يعتبر قوله فان امكن لكم تحصيل ادلة الجميع امكن لغيركم معرفة اقوالهم بطريق اولى لان القول كما مر سابقا لا بد ان يظهر او ينقطع فيبطل و اما الدليل فلايجب اظهاره و ان كان ذلك القائل الذى لا دليل له لايعتبر قوله الا اذا ظهر دليله و الا كان عندكم مطرح القول فليس ممن يعتبر قوله فلايضر عندكم وجود خلافه لانكم لاتشترطون علينا ضبط جميع السنة الخلق و انما تشترطون ضبط من يعتبر قوله فجوابكم لنا فى استدلالكم بالاخبار مع عدم الاحاطة بكلها و فيها ما لايجب اظهاره هو جوابنا لكم بامكان معرفة مذهب الحجة عليه السلام فى جملة اقوال معتبرين و ان لم يكن الجميع محاطا بهم مع ان قول من يعتبر قوله ان لم يجب اظهاره لانه حق و لايرتفع الحق عن اهله وجب الحكم بفساده بطريق اولى فافهم و لاحظ ما مر فانه مشتمل على كثير مما يكفى من

يفهم.

و احب نقل كلام الشيخ محمد بن الشيخ عبدالنبى المقابى البحرانى بلفظه و اختصر منه و اقتصر على بعض فى مكان من كتابه نخبة الاصول فى حجية الاجماع و هو من كبار اهل الاخبار الذين يعترضون على الاصحاب فى هذا الباب.

قال رحمه الله ان خواص ائمة الدين لايفتون الا بسماع من ائمتهم و هذه هى العلة فى اثبات حقيقة اجماعهم و لا ريب ان من تتبع احوالهم علم انهم لايفتون بالرأى و لا بالقياس و الاستحسان و لا بمتشابهات القرآن و لا بروايات الاحاد و انما يعملون بمناطيق الاخبار المنقولة عن الائمة الاطهار متواترة كانت او محفوفة بقرائن القطع او مستفيضة مشهورة فالاولان هما منشأ اجماعاتهم لعدم جواز معارضتهما بشىء من الادلة و الاخير و هو الخبر المشهور ان كان غير معارض او معارضه خبرا شاذا فهو ايضا منشأ لاجماعاتهم و الخبر الشاذ الذى تفرد به الراوى لايعملون به و ان عارضه خبر مشهور مثله كان ذلك منشأ لاختلافاتهم لقوله و ان اخذت بايهما شئت من باب التسليم وسعك، الى ان قال و اذا كان هذا شأن الخواص كان قولهم مطابقا لقول ائمتهم (ع) قطعا الى ان قال و مثل هؤلاء الاعلام اذا كان هذا شأنهم يجزم اللبيب المنصف ان قولهم يكون مطابقا لقول ائمتهم (ع) و من هنا امرت الائمة بمتابعتهم و اخذ معالم الدين منهم خصوصا و عموما و صرحوا بانهم حجة على سائر العباد و الروايات فى ذلك اكثر من ان تحصى منها قوله (ع) انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فاجعلوه حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما و الراد عليه كالراد على و الراد على كالراد على الله و فى مكاتبة الامام ارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله عليهم ،الى ان قال و هذه هى العمدة فى حقيقة هذا الاجماع و انكار ذلك من متأخرى بعض اصحابنا مكابرة صرفة لاينبغى الالتفات اليها و معلوم ان تتبع الشيخين و الصدوقين و ثقة الاسلام و علم الهدى لاحوال الرواة عن الائمة القادات اشد من تتبع متأخر بينه و بينهم اكثر من الف سنة مع عدم اطلاعه على شىء من اصولهم و لا فتاويهم الا بسماع ممن لايجدى نفعا فلو رأت اولئك

الاعلام اختلافا فى البين لماساغ لهم الاحتجاج باجماعاتهم التى ملئوا بها الخافقين مع انها لاتكاد تخرج عن الشهرة فيما بينهم بل هم يقطعون بانها مطابقة لاقوال ائمتهم لشدة حسن ظنهم بهم و جزمهم بانهم لايجمعون على باطل مع وجود الامام بين اظهرهم و لو جوزوا عليهم القول بالرأى من غير سماع عن الامام لماساغ لهم نقل اجماعاتهم فى الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية بل قد يردون بها الاحاديث المروية عن الذرية النبوية عليهم السلام يعلم ذلك من تدبر كتبهم و عرف فتاويهم بل لو جوزنا عليهم العمل بالرأى لزم اطراح الروايات الواردة فى الامر بالرجوع اليهم و الاخذ عنهم و لم يجز الاخذ عنهم الخ.

اقول يريد بهذا الجمع ان الاجماع حق و انه حجة و لكن المراد به اجماع اصحاب الائمة الذين لايقولون الا بالخبر و اخرهم الشيخ و اما من بعده فانهم لايعول على اجماعهم زعما منه انهم يقولون بغير النص فى كثير من الاحكام و هذا غلط فاحش و جهل واضح لان الذين يشير اليهم ليس من تقدمهم خيرا منهم لا فى معرفة و لا ورع و لا عفة و لا اشد اطلاعا على احوال التراجيح و النقادة للسمين من الغث لانهم قد جمعوا الى علومهم علوم من تقدمهم و لاينكر هو هذا الكلام الا انه يدعى هو و امثاله من ان من تقدم احسن اطلاعا على القرائن و الامارات كما هو المعروف عند كثيرين و ليت شعرى بأن اية قرينة تحصل للمتقدم يتوقف عليها معرفة الحق لاتحصل للمتأخر او خير منها هيهات هيهات و اين هو من قوله تعالى مانسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شىء قدير الا ان كان المفروض جواز خروج الحق عن مستقره لان المتأخر من الفرقة المحقة كالسابق فى كل ما استقر عليه الدين و يزيد عليه بما يتجدد له بعد ذلك فان كان الاولون عرفوا من الاخبار ما كان متكررا فى الاصول لقربهم و ما كان من اصل عرض على الامام (ع) او قبلته الطائفة مثلا حتى اعتمدوا على ما لايحصل لمن بعدهم فلا ريب ان من بعدهم ممن ادركهم قد ادركوا منهم ما كان مصفى من الكدورة لان الاولين اخذوا من الرواة ما ليس بمصفى فصفوه بحسب مجهودهم و نصبوا عليه الدلائل و اخذه عنهم من لقيهم بدلائله ففتشوا فيه على ما

كان عليه من التصفية و اقاموا عليه البراهين و اتى من بعدهم و نقر (نظر خ) فيما فتش غيره حتى وصل الينا هكذا كل سابق ورث لاحقه فهمه و علمه فكان ذلك عند اللاحق و يزيد على سابقه بما يتجدد له من مزايا الاحتمالات و لايخفى عليك انه لو دقق من قبلك فى مسألة فوصل اليك ما اسداه لعثرت على تدقيقه و الحمت له سبل (سبيل خ) تحقيقه و قد صرح الشيخ الحر فى الوسائل عند قول العلماء بأن سبب عدول المتأخرين عن طريقة القدماء الى الاصطلاح الجديد اندراس الاصول و فناء القرائن.

قال (ره) و ذلك ممنوع ان ارادوا حصوله فى زمن اصحاب الكتب الاربعة بل ممنوع مطلقا الخ، و هو دال على امكان حصول القرائن لكل احد على الاطلاق فاذا ثبت عنده ان اجماع اولئك حجة كان هذا الثبوت فى حق من بعدهم الذين وصل اليهم ما استقر من احكام اولئك و ليس لهم هم الا تحقيق (تحقق خ) ما استقر عند الاولين اولى و احق بالثبوت الا ان يقول ان المتأخرين انما يعملون بالرأى و القياس و الاستحسان كما هو مفاد التعريض فلايعتبر ما اعتبروه بخلاف الاولين فليس له جواب عندنا لكنا نقول هو بعدهم و ابعد منهم عن اولئك فان اخطأ الاقرب فالبعيد اولى بالخطاء لبعده و ان اصاب فالقريب اولى (به خ) لقربه و استشهاده بهذه الروايات الدالة على الرجوع الى من روى الحديث فنعم و لكنه (ع) قال روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا، فجعل علامة نائبه معرفة احكامهم لا مجرد رواية حديثهم فرب حامل فقه ليس بفقيه و عنهم عليهم السلام والله انا لانعد احدا (الرجل خ) من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن و روى محمد بن سعيد الكشى رفعه قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من روايتهم (رواياتهم خ) عنا فانا لانعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فقيل له أويكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما و المفهم المحدث هـ، المحدث و المفهم اسما مفعول و المراد به ذو اللطيفة الربانية التى يعرف بها الحكم و هى جزء من سبعين جزءا من الولاية و قال المجلسى (ره) فى البحار فى بيان قول على عليه السلام فى بيان احوال اشباه

العلماء يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم الخ، قال رحمه الله فان هذا الرجل المتصفح للروايات ليس له بصيرة بها و لا شعور بوجه العمل بها بل هو يمر على رواية بعد اخرى و يمشى عليها من غير فائدة كما ان الريح تذرى الهشيم لا شعور لها بفعلها و لايعود اليها من ذلك نفع هـ، و لا ريب ان المشار اليهم من المتأخرين اوسع احاطة و اشد نقادة و ادق فهما و الطف حسا و ليس فيهم من يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم و لا من ليس محدثا و لا من يلحن له فلايعرف اللحن و لا حامل فقه و ليس بفقيه و انما هم علماء اتقياء ازكياء بذلوا جهدهم فى نفى انتحال المبطلين و موضوعات اخوان الشياطين عن الدين و لايذهب عليك ما ورد عن اهل العصمة عليهم السلام فى حق بعض من تقدم من الثناء فان من هؤلاء من لو كانوا فى عصر الائمة (ع) لورد فى شأنهم على الخصوص ما لم يرد فى من سبق اليس هم الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوٰة و مما رزقهم ربهم ينفقون و قوله (ره) و انكار ذلك من متأخرى بعض اصحابنا مكابرة صرفة سوء ظن و ادب فان العلماء المتأخرين لايطعنون فيمن تقدمهم و انما يثنون عليهم كمال الثناء و انما ينكرون عليهم حصر الاقتداء بائمة الهدى عليهم السلام فيمن عنى (ع) بحيث يكون من بعد الشيخ لايعتد باجماعهم لانهم لايقتصرون فى احكامهم على الكتاب و السنة بل فى كثير من احكامهم يستندون الى الرأى و القياس و الاستحسان و لقد شافهنى بعض اشباه الناس بذلك حتى قلت له فاذا هم ضالون فقال نعم و على مثل ذلك و عند مثل هذا يكون من يجعل جميع علماء الشيعة و ان اختلفوا فى الفتوى و فى الطرق الى الحجة (ع) كلهم اهل الرد الى الكتاب و السنة لايخرجون عنها طرفة عين و انما يعدلون عن بعضها الى بعض منها ارجح عندهم من ذلك البعض المعدول عنه و ان كان من عموم الى خصوص او بالعكس كما يقع الترجيح بين الخبرين الخاصين مكابرا و هذا من شأن اشباه العلماء و لكنهم معذورون لانهم لايعرفون ما اراد العلماء و المرء عدو ما جهله و اما قوله فى الرضى عن الشيخ و علم الهدى فجار فيمن بعدهما و اما دعواه انهما من اهل الاخبار كما ذكر فى نخبته فخالية عن صحيح الاعتبار فان شاء فليرجع الى العدة

للشيخ و الذخيرة للمرتضى و لايقصر نظره على التهذيب و بالجملة ذكر النقوض التى ترد على كلامه يطول منه الكلام و على من يفهم السلام.

قال (ره) بعد ان ذكر يونس بن عبدالرحمٰن و الفضل بن شاذان و معٰوية بن حكيم و جميل بن دراج و غيرهم قال فاذا حصل العلم بفتوى جماعة منهم حصل العلم بقول الامام (ع) كما قال الشيخ فى العدة قد لايتعين لنا قول الامام (ع) فى كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم عليه السلام داخل فيهم و مع تسليم اقتصارهم على الروايات فمذاهبهم تعلم من رواياتهم قطعا لان الراوى عن الامام مشافهة يعمل بما روى البتة و لايتصور من الراوى ان يدون فى اصله ما رواه عن امامه و لايعمل به فيكون الحكم مجمعا عليه رواية و فتوى و هو اقوى من الاول بكثير هـ.

اقول لايخفى على من نظر ان عبارة الشيخ فى العدة صريحة فى ان الاجماع كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام لا انه مطابق لقوله عليه السلام كما زعمه رحمه الله فيما يأتى من نقل كلامه فى ذكر من قال بحجية الاجماع على ان المطابقة لو فهمها على خلاف مراده لكان الكشف انسب بمراده لانه (ره) يذهب الى ان حجية اجماع اصحاب الائمة عليهم السلام لكون اجماعهم مطابقا لقول المعصوم عليه السلام و يلزم من هذا ان قوله عليه السلام ليس داخلا فى قولهم و يلزمه ان قول اولئك ليس من قوله عليه السلام و انما يكون قولهم مطابقا لقوله عليه السلام و هذا خلاف ما يريد و يلزم مما نفاه و رده من ان الاجماع كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام ان قولهم نفس قوله عليه السلام و هذا معنى الكشف و هو يريده لكنه رده و نسبه الى الاصحاب و تأمل اول كلامه السابق و لو اعتبرنا المطابقة كما ذكر لصح عنده اجماع المتأخرين على ظنه فيهم بقول الرأى لانه مطابق لقول المعصوم عليه السلام و ان لم يأخذوا بقوله عليه السلام فاذا طابق تحقق الاجماع.

فان قيل انه لم ينسب احدا منهم الى القول بالرأى و الاستحسان.

قلنا ان لم يقل بذلك فما الفرق اذا بينهم و بين من قبلهم.

فان قيل الفرق قربهم الذى يحصل به قرائن لايوجد مع البعد.

قلنا ليس المراد هذا لانا سمعنا من علماء اهل اخبار الذين عليهم المدار فى زماننا ان تقليد الميت اذا كان من اهل الاخبار جايز و ان كان من اهل الاصول لايجوز (لم يجز خ) تقليده ميتا كما لايجوز تقليده حيا و هذا الشيخ ايضا يقول بذلك و لو كان ذلك من جهة القرب و البعد لمااجازوا تقليدهم بعد موتهم و منعوا من تقليد من تقدمهم بستمائة سنة فصاعدا و ليس الا لما قلنا على انهم يصرحون بذلك من غير نكير و ايضا قد بينا فيما قبل ان القرب قد لايجدى نفعا و رب بعيد اقرب من قريب و الى مثل هذه المعنى اشار عليه السلام فى الدعاء ما احسن ما صنعت بى يا رب اذ هديتني للاسلام و بصرتنى ما جهله غيرى و عرفتنى ما انكره غيرى و الهمتنى ما ذهلوا عنه و فهمتنى قبيح ما فعلوا و صنعوا حتى شهدت من الامر ما لم يشهدوا و انا غائب فمانفعهم قربهم و لاضرنى بعدى و انا من تحويلك اياى عن الهدى وجل و ماتنجو نفسي ان نجت الا بك و لن يهلك من هلك الا عن بينة الخ، رواه الشيخ فى المصباح بعد صلوٰة الظهر و قوله و مع تسليم اقتصارهم الخ، فيه اشارة الى ما صرح به من ان المراد من الاجماع و حجية الخبر و حجيته و لهذا نص على ان الاجماع اذا عارض الخبر وجب العمل على الخبر و تأمل كلامه السابق و قوله لان الراوى عن الامام مشافهة يعمل بما روى البتة و لايتصور الخ، غير متجه لانا وجدنا كثيرا من الرواة يروون الخبرين المتعارضين المتناقضين اللذين لايمكن الجمع بينهما الا بالطرح و ان عندى نحوا من خمسة عشر اصلا من اصولهم مشتملة على التناقض كثيرا و ليس كلما يروى يعمل به و هذا الصدوق (ره) قد صرح فى اول كتابه الفقيه بهذا و قال و لم اقصد قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتى به و احكم بصحته و اعتقد فيه انه حجة فيما بينى و بين ربى تقدس ذكره هـ، فكلامه (ره) صريح فى ان من تقدمه يوردون جميع ما رووه و ان لم يفتوا به و يحكموا بصحته و هذا نص على ذلك ممن يقر له بقوله و يعتقد ان قوله حجة و انه لايقول بالرأى و مع هذا كله فان المتقدمين الذين عناهم كثيرا ما يختلفون فى المسائل الاجتهادية الاستنباطية و

يبحثون فيها على طريقة المتأخرين و هذه كتبهم تنطق بذلك و قد نقل الصدوق (ره) فى كتاب الميراث من الفقيه عن فضل بن شاذان النيشابورى و هو من اعاظم اصحابنا المتقدمين من اصحاب الرضا و الجواد و الهادى عليهم السلام مذاهبا غريبة و اقوالا نادرة و استدلالات اجتهادية و بحث هو معه فيها و نقل عنه الكلينى فى كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد و الاستنباط بما يشعر بدقة نظره و لطافة حدسه و حسه بل هو ابعد غورا من كثير من استنباطاتهم ذكر ذلك فى باب الفرق بين من طلق على غير السنة و بين المطلقة اذا خرجت و هى فى عدتها او اخرجها زوجها فى جواب اجاب به اباعيبد فى كلام طويل مشتمل على ما لا مزيد عليه من النقض و الابرام و الجدل و الاستنباط و فيه ذكر معوية بن حكيم الذى اشار اليه هذا الشيخ فى جملة من يعتبر قولهم جواب عمر بن شهاب العبدى من هذا النحو فى الاستنباط و حكى الاصحاب عن يونس بن عبدالرحمن و هو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه اقوالا غريبة جدا مثل وجوب الزكوة فى جميع الحبوب مما يدخلها الكيل و الوزن كما فى الاستبصار و ان اب الاب اولى من ابن ابن الابن فى الميراث كما فى س و كلامه فى الفرق بين ولد الزنا و ولد السفاح و كلام ابن ابى عمير و هو ممن عرفت فى وجوب العدة بالخلوة فى الجمع بين الاخبار تحقيقا مثل تأويلات المتأخرين كما فى الاستبصار و وقع بينه و بين هشام بن الحكم منازعة فى الارض انها كلها للامام عليه السلام و هشام يقول بالخمس حتى هجره و لم يكلمه حتى مات و هشام ناظر بعض المخالفين فى الحكمين بصفين فقال المخالف كان عمرو بن العاص و ابوموسى الاشعرى مريدين للاصلاح بين الطائفتين فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح بينهما فقال المخالف من اين قلت هذا قال هشام من قول الله فى الحكمين ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا و لم يكن اتفاق على امر واحد و لم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح و نقل السيد بن طاووس فى كتاب كشف المحجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندى انه صنف رسالة جمع فيها الاختلافات التى وقعت بين السيد المرتضى و

الشيخ المفيد (ره) و انهاها الى خمس و تسعين مسألة قال الشيخ الاواه الشيخ سليمان بن عبدالله البحرانى الماحوزى فى حاشية منه على رسالته المسماة بالعشرة الكاملة عند نقل هذا الكلام قال (ره) وقفت عليه فى اصفهان و طالعته من اوله الى اخره و ربما ظهر منه ان المراد بمسائل الاصول مسائل اصول الدين و هو اعجب لاعتبارهم اليقين ايضا و من ثم حمله الاكثر على اصول الفقه و فيه ان اليقين يعتبر عندهم ايضا فيها فينبغى التأمل فى عبارة الكتاب و فى ذلك هـ، و بالجملة فالاختلافات التى وقعت بين الاصحاب المتقدمين فى الاستنباطات و الاجتهاديات اكثر من ان تحصى فمن تتبع كتبهم او كتب من نقل عنهم وجد ذلك.

و اما حجية الاجماع فقد اختلف فيها من الفريقين فقيل بعدم حجيته اما من منع من اهل السنة كالنظام و الخوارج فلا كلام لنا معهم و لا فائدة فيه و اما من منع من الشيعة فقال بعضهم لا حجة الا فى الكتاب و السنة و اما الاجماع فشىء وضعته العامة للمعارضة للكتاب و السنة فى الحقيقة و ان استدلوا على اثباته و حجيته بهما و قال اخرون لا فائدة فى الاجماع لانه ان لم يعتبر فيه دخول قول المعصوم عليه السلام كان اجماع اهل الخلاف و ان اعتبرناه فان علم قوله بخصوصه كان هو الحجة لا الاجماع و ان لم يعلم قوله لم يجز القول للايات النافية للقول بغير علم و للنصوص و احتمال دخول قوله فى جملة اقوال المجمعين معارض باصل العدم و قال اخرون ان الاجماع ان كان واردا فى مادة خالية من النصوص او فى مادة تخالفها النصوص فلا حجة فيه اما فى الاول فلقوله اسكتوا عما سكت الله و قال تعالى و ان تقولوا على الله ما لاتعلمون و اما فى الثانى فلأن العامل به راد لحكم الله تعالى لانه رد السنة بغير حجة تقابلها و ان كان واردا فى مادة توافقها النصوص فالعمل على النصوص لا على الاجماع و ان كان فى مادة تخالفه فيها النصوص فهذا هو الاجماع الذى يتجوز فيه بعدم وجود المخالف اذا كانت النصوص من الطرفين مشهورة و يسمى الاجماع المشهورى و هذا هو الذى يجوز مخالفته لانه عبارة عن اتفاقهم على عدم رد الحكم المستفاد من النصين المتضادين و ان اختلفوا فى قبوله الى غير ذلك من الاقوال المتهافتة المخرجة و اما من قال بحجيته فمنهم

من قال[١] حجيته عند اصحابنا لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام و ينبغي الاكتفاء باتفاق جماعة يعلم انهم لايفتون الا بقول المعصوم لان العبرة بقول المعصوم عليه السلام ليس الا هذا و ان لم يكن اجماعا حقيقيا لكنه فی حكم الاجماع فالاجماع الواجب الاتباع عبارة عن اتفاق جماعة من خواص الائمة على حكم افتوا به و بصحة روايته و حجيته لكونه مطابقا لقول المعصوم لا لكشفه عن دخول قوله فی جملة اقوال المجمعين ثم قال ففی قولنا الاجماع حجة لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام مجازات ثلثة ارادة المشهور من لفظ الاجماع و ارادة الدليل الظنی من لفظ حجة و ارادة مطابقته لقول المعصوم (ع) من لفظ كشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام فی المجمعين و الغرض من اثبات الشهرة بين المتقدمين الاستدلال بها فی مادة خالية من النصوص الى ان قال فالحكم اذا لم يرد به نص فی الكتب الاربعة و قد نقل عليه الاجماع احد ثقاتنا المتقدمين كالشيخ و السيد يجب العمل به لان ذلك الاجماع لا بد له من مستند من الحديث يقطع به اللبيب الذی لايشك فی عفة ارباب النصوص نعم مع وجود النص يعمل به و ان خالفه الاجماع لا لسقوط الاجماع بالمرة بل للتصريح بذكر الامام فی الرواية فلايعارضها مع صحتها الاجماع الذی لم يصرح فيه بذكر الامام عليه السلام كما هو شان اهل التفريع الى ان قال و قد يقال ان معارضة كثير من اجماعاتهم للنصوص الصحيحة لايدل على ضعف الاعتماد عليها بل ذلك مما يقوی الاعتماد عليها لانه اذا علم عدم غفلتهم عن تلك النصوص الصحيحة الصريحة فی خلاف ما اجمعوا عليه بل علم استفاضتها عندهم يحصل من هذا الاجماع المخالف العلم بوصول دليل اليهم يقطع العذر البتة فيحصل من هذا و مما تقدم التوقف فی العمل هكذا ذكره الشيخ الممجد الشيخ محمد بن عبدالنبی المقابی البحرانی فی كتاب له سماه نخبة مختصرة من كتابه الاصول الفقهية زعما منه انه قد اختار فيها الجمع بين الاصوليين و الاخباريين و هو صلح بدون رضی

---

[١] هذا قول الشيخ محمد بن عبدالنبی المقابی البحرانی فی كتابه نخبة الاصول و هو الكلام الموعود بنقله كما سبق قريبا. منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

الخصمين و قال الاكثر بحجيته لكشفه عن حقيقة مذهب الحجة (ع) فانا انما اعتمدناه اذا تحققنا ان الحجة قائل بقول المتفقين فى ذلك الحكم فاذا كان قوله فى جملة اقوالهم من دون ان يتعين و يتميز بعينه لم يحتمل قوله شيئا من الاحتمالات الصارفة عن تعين الحجة كما مر فتعين حينئذ الحجية لوجود المقتضى و عدم المانع بخلاف ما لو تميز قوله بعينه فانه يحتمل الاحتمالات الصارفة عن الحجة بحيث لايكاد يخلص لذلك الا بالقرائن و الامارات كما مر و يأتى فاذا كان كذلك وجبت الحجة و الا امتنعت الحجة و سقط التكليف و بيانه انه اذا علم قول الحجة حيث لايحتمل غير ما يظهر منه فان لم تقم به الحجة و الحال هذه لم تقم به حيث يحتمل الاحتمالات الكثيرة غير ما يفهم منه فى حالة تمييز كلامه (ع) عن غيره لما ذكروه و سقط التكليف بسقوط الحجة فلما ثبت قيام الحجة بقوله القابل للاحتمالات كان قيامها بقوله الغير القابل اولى و احق و هذا القول هو الحقيق بالتحقيق و الاقرب الى سواء الطريق و قد ذكر الشيخ المذكور الشيخ محمد المقابى البحرانى فى كتابه النخبة:

قال (ره) الثالث فى بيان تأكد حجية الاجماع و لا ريب ان اعتناء سيدنا علم الهدى و شيخنا شيخ الطائفة و اساتيدهما بهذه الاجماعات التى دونوها فى كتبهم و اكثروا منها فى تصانيفهم هذا الاعتناء العظيم يدل على اعتناء مشايخهم الاولين بها و شدة اعتمادهم عليها تبعا لامر ائمتهم (ع) بذلك فى احاديث عديدة منها قوله (ع) فى مرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه و ذكر ما فى مقبولة عمر بن حنظلة و خبر الاحتجاج و البصائر و الاحتجاج ايضا الى ان قال و الاحاديث الدالة على حجية الاجماع كثيرة و لو لم يكن حجة فى الواقع لوقع النهى منهم عليهم السلام عن الاخذ به كما نهوا عن الاخذ بالرأى و القول بالقياس و امثالهما مما هو معلوم فلا وجه لقول المعاصر انه مخترع بين متأخرى اصحابنا كيف و احاديثهم (ع) تنادى بحجيته و الامر بالاخذ به بل هم عليهم السلام جعلوه كالمعيار عند تعارض الاخبار و نسبة البدع (البدعة خ) و الاختراع الى اولئك المشايخ الابدال مما لايليق بامثاله عند تعصبه فى جداله

و كيف يجوز لهم ان يخترعوا من تلقاء انفسهم هذه البدعة الردية التى ردوا بها اكثر الاحاديث العلوية فى اكثر المسائل الشرعية و انما هذه الاجماعات المنقولة عن ارباب الروايات كانت معمولا بها عندهم فى ازمان حضور ائمتهم ثم تلقيت منهم بالقبول عند مشايخ الغيبة الصغرى فاجمعوا على ما اجمعوا عليه الى ان قال و الاطلاع على مطابقة قولهم لقوله عليه السلام يعرف بالقرائن المعلومة بالتتبع انتهى.

اقول اراد بالمعاصر الشيخ يوسف بن الشيخ احمد البحرانى و اقول ايضا ان اجرى الحكم فى المتأخرين كما اثبته فى المتقدمين ثبتت عليه حجية اجماعاتهم لانهم استدلوا بها كما استدل المتقدمون باجماعاتهم و الا فقد اثبت نسبة البدعة و الاختراع الى هؤلاء الاعلام فيقال له ما قال لمعاصره.

ثم قال (ره) ما هو فى صورة الاجماع فى ثلٰث صور:

الاولى ان يرى فتوى الصدوقين و الشيخين و الكلينى و السيد و اضرابهم فى حكم و لم نر به نصا لما بينا من طريقهم فاتفاقهم لايكون الا عن نص قاطع.

الثانية ان يرد الحديث و يتكرر فى الاصول و لا معارض له فيجب العمل به لانه مجمع على قبوله.

الثالثة ان يرد حديثان و يعمل باحدهما القدماء دون الثانى فيجب العمل به لان عملهم كاشف عن كون الثانى ورد مورد التقية.

اقول هل اخبر الامام عليه السلام بأن هذا الخبر بخصوصه ورد مورد التقية فان كان عندهم نص خاص فى بيان ما ورد مورد التقية فكما قالوا و ان كان عرفوه بقرينة عمل الفرقة مثلا و انه (انهم خ) انما يعملون به للحاجة فما الفرق بين الحالين نعم لا فرق بينهما لذى العينين.

قال فتبين من هذا ان اجماعات اصحاب الائمة و اجماعات مشايخ الغيبة الصغرى يقطع بكونها مطابقة لنص ائمتهم و ان الاجماعات التى ينقلها السيد و الشيخ انما هى اجماعاتهم و اما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى فلاتفيد القطع بوصول نص اليهم لانهم رضى الله عنهم قد يعملون بدلالة ظنية و يعتقدون ما

ليس بدليل دليلا و قد يغفلون عن المعارض و عن المرجح و عن وجه الجمع فاجماعهم لايوجب القطع بموافقة النص مثل اجماع خواص الائمة الذين حازوا شرف المشاهدة و علموا عرف ائمتهم بالمشافهة او اصحاب الغيبة الصغرى الذين شاهدوا من شاهد الامام عليه السلام و جعله و كيلا ترد عليه التوقيعات فهم ايضا يعرفون عرف ائمتهم و هم ابعد من الخطاء من المتأخرين بكثير.

اقول و قوله و اما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى الخ، كقوله السابق فى التهافت و فيما يلزمه لان قوله فلايفيد القطع بوصول نص اليهم غفلة عما فعلوا لانهم لاينقلون الاجماع الا عن المتقدمين او عن السيد و الشيخ الناقلين عن المتقدمين فلم يكن له على اجماعاتهم طعن الا بعدم توثيق مشايخ الغيبة الكبرى و ان شاء فليقل هذا ان كان اجماعاتهم منقولة و اما اذا (ان خ) كانت غير منقولة فلا شك انهم لايدعون الاجماع فى مقابلة اجماع (اتفاق خ) المتقدمين بل اما ان يكون فى وفاقهم الا انهم لم يصرحوا بالاجماع و هؤلاء لما دلت لهم القرائن على دخول قول الامام (ع) فى ضمن ما وصل اليهم من المعروف من مذهب المتقدمين صرحوا بالاجماع و ادعوه او فيما اختلفوا فيه معهم و هو يعلم انهم لايختلفون الا لاختلاف الاخبار و لكل نص فاذا ظهر للمتأخرين بالقرائن التى وصلت اليهم كانقراض احدى الطائفتين او عدولها الى قول الاخر او هجران قولها حتى ترك من بعدهم ذلك القول او نظروا فى الدليلين حتى ظهر لهم القطع بصحة احدهما بحيث علموا ان قول الامام الذى هو مذهبه هو هذا لا ذلك ادعوا الاجماع، لايقال ان الطائفتين من المتقدمين انما استند كل منهما الى نص صحيح عنده بحيث لايشك فى انه الحق فمن اين ظهر لمن تأخر عنهم يقين انه مذهب الامام (ع) و الذين شاهدوه لم يظهروا لهم لانا نقول ان من العلوم ان حكم الله واحد و ان احدى الطائفتين مخطئة و الائمة اطباء النفوس بما اراهم الله تعالى فلعل ذلك الوقت الذى وقع فيه الخلاف كان المصلحة فيه ذلك و لايحسن الاجتماع لاحد الاسباب التى اشرنا اليها سابقا لانه (ع) هو الذى خالف بينهم ليسلموا ثم يجمع بينهم اذا زال العذر و فى وقت للمتأخرين لما علم زوال العذر سبب لهم الاجتماع

كما هو الواقع لانه و ان كان غائبا عن اعينهم فان نوره فی قلوبهم و قد وردت النصوص عنهم عليهم السلام انهم ينتفعون بغيبته كما ينتفع الناس بالشمس اذا غيبها السحاب هـ، بمعنى ان الشمس اذا كانت موجودة الا انها مغيبة تحت السحاب ينتفع الناس بضيائها و يسعون فی امور معاشهم كذلك وجوده عليه السلام و ان كان مستترا فان نور وجوده و بركة دعائه و تسديده فی قلوب اوليائه فی كل حين يهجم بهم على الصواب لئلا يرتفع الحق عن اهله فاذا حكم (ره) على ان المتقدمين لايقولون الا بالنص لزمه على ما قررناه ان المتأخرين يكون اجماعهم مستندا الى النص لان المتأخرين كما ذكرنا لايجمعون فی مقابلة اتفاق المتقدمين بل اما فی وفاقهم او عند اختلافهم و من تذكر تنبيهی هذا و نظر فی كتبهم و مذاهبهم ظهر له ما قلت و انما قلت من تذكر تنبيهی لان من الناظرين من تقع فی نفسه الشبهة فينظر ملاحظا لها فيختلط عليه الطريق و يفوته بظلمتها نور التحقيق و يلزمه ايضا ان ادلتهم فی ذلك لاتكون ظنية بل هی قطعية و لايلزمنا ما حكمنا به من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه ظنی لما ذكرنا سابقا من ان الظن انما هو فی ثبوت نفس الاجماع لا فی حجيته و لانه اذا لم يكن ارجح منه تعين المصير اليه فاثمر اليقين لانا قدمنا انه لايثبت نفس الاجماع الا بما يثبت به حجية خبر الواحد و اذا حصل فی نقل الاجماع ما تثبت به حجية خبر الواحد لا مناص عن قبوله نعم من لم يعتبر حجية خبر الواحد لم يثبت عنده الاجماع المنقول بخبر الاحاد و ايضا الظن المعتبر جعله الشارع (ع) فی احكام الفقه امارة لحكمه و مناطا لتكليفه اذا لم يحصل اليقين كما فی باب السهو و الدعوى المظنونة و اللوث و الشهادات و غير ذلك و لهذا كثيرا ما يقولون الفقهاء رضوان الله عليهم المرء متعبد بظنه و لقد اخبرنی من اثق به و بخبره عن بعض العلماء المطلعين على الاخبار انه متن حديث عن النبی صلى الله عليه و آله و انه رواه ابن ابی جمهور الاحسائی فی غوالی اللئالی الا انی تتبعت كثيرا منه فلم اقف عليه و بالجملة فالعمل بالظن اذا لم يحصل اليقين مما لاينبغی ان يتوقف فيه و قوله و علموا عرف ائمتهم (ص) مثل ما قبله فان المتأخرين عرفوا كذلك بتعريف من تقدمهم و بما

وصل اليهم منهم من البيان فقد حازوا علم من قبلهم و زيادة كما قلنا سابقا، قوله او اصحاب الغيبة الصغرى الذين شاهدوا من شاهد الامام (ع) كذلك لانه ان كان لقاء من لقى كافيا فلا فرق بينهم و الا فلا الا ان يقال ان اصحاب الغيبة الكبرى ليسوا ممن يعتبر قولهم لعدم معرفتهم و عدم ثقتهم فينقطع الكلام.

قال (ره) و الحاصل ان الاجماعات المنقولة فى كتب المتأخرين ان دلت القرائن على ثبوتها بأن كانت على حكم ضرورى الثبوت كوجوب الصلوات الخمس او وافقت احدى الثلث المذكورة.

اقول يريد بالثلث ما مر فى كلامه و هو اجماع المسلمين و اجماع الفرقة المحقة و الاجماع الموافق للنصوص المتواترة قال فهى حق و ان كانت نقلا عن القدماء و لم يكن هناك مخالف فهى حجة ايضا و مع وجود المخالف ينظر فيها و كثيرا ما ترى من المتأخرين يخطى بعضهم بعضا فى نقل الاجماع و ينقلون خلافه و من غفلاتهم انهم يعارضون الخبر باجماعهم الذى يدعونه مع ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم عليه السلام اجمالية و نسبة الخبر الى قول المعصوم عليه السلام تفصيلية و بينهما بون بعيد.

فان قيل نسبة الخبر اليه (ع) فى ضمن الاجماع قطعية و فى ضمنه ظنية.

اجيب بأن هذا انما يصح لو قطع باشتمال الاجماع على قول المعصوم عليه السلام و قد عرفت ان اجماعاتهم مجرد دعاوى و لم تثبت مع المخالف نصا او فتوى و لو استندت الى نص لظهر لتوفر الدواعى على نقله و لو صحت لزم تفسيق المخالف و هم لايقولون به فتبين من هذا ان اجماعات المتأخرين غير ثابتة على الوجه المعتبر عند الامامية فينبغى الاعراض عما لم يثبت منها و العمل بالنص الثابت، اقول ما ذكره فى اجماعات المتأخرين جار فى اجماعات المتقدمين لانا نقول و هو ايضا يقول به ان كانت اجماعات المتقدمين على حكم ضرورى الثبوت كوجوب الخمس الصلوات او وافقت احدى الثلث المذكورة فهو حق و ان كانت نقلا عمن قبلهم كما فى حق اصحاب الغيبة الصغرى او السيد و الشيخ اللذين قبل منهما و لم يكن هناك مخالف فهى حجة ايضا و مع وجود المخالف

ينظر فيها حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة و اما قوله و كثيرا ما ترى من المتأخرين الخ، فهو جار فيمن سبق فهذا الشيخ و السيد و من عاصرهما يفعلون كذلك حرفا بحرف بل ذكر هو قد ذكر ان السيد قد نقل الاجماع فى تسع مسائل و لا قائل بها غيره و اعتذاره عن السيد بأن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود جار فى المتأخرين بالطريق الاولى و وجه الاولوية ان من يعتبر قوله فى المتقدمين لايكاد يخفى لقلتهم بخلاف المتأخرين لكثرتهم، قوله و من غفلاتهم الخ، غلط لان هذا فى الحقيقة من انتباهاتهم و كمال تذكرهم لان الخبر ان كان خبر احاد فلا ريب فى انه لايصادم الاجماع بقول مطلق لقطعية الاجماع و ظنية الخبر اذ لايقابل اليقين بالشك و الظن اذا قابل اليقين كان شكا كما فى صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام كما فى باب الرجل يصلى فى ثوب فيه نجاسة قبل ان يعلم من كتاب الاستبصار نعم لو عارض الاجماع المنقول بخبر الواحد خبر الواحد و اعتدلت فيهما الشروط قيل انه بحكم خبر الواحد و الحق انه حينئذ مقدم على خبر الواحد لقطعية دلالته و ظنية دلالة خبر الواحد ما لم يكن منقول المحصل الخاص كما مر و الا فهو كخبر الواحد لامكان قيام الاحتمال لغير المحصل بكسر الصاد و لاحظ ما سبق و قوله ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم عليه السلام اجمالية و نسبة الخبر الى قول المعصوم عليه السلام تفصيلية ليس بشىء و اى اجمال مع القطع بأن هذا قول المعصوم عليه السلام و ان هذا المعنى هو مراده و اى تفصيل بالنسبة الى الخبر مع عدم القطع بأن هذا قوله (ع) و لو فرض ثبوت القطع لم يثبت القطع بالمعنى المراد منه لاحتمال ارادة احد المعانى المحتملة المشار اليها سابقا و قوله فى الجواب انما يصح لو قطع باشتمال الاجماع على قول المعصوم عليه السلام مردود بانه لم يتحقق الاجماع الا بذلك و لايدعون الاجماع الا اذا قطع بدخول قول المعصوم عليه السلام و الا فلا الا مجازا كما يطلق بعضهم الاجماع على مجرد الشهرة مجازا لتقوية الدليل لا لكونه اجماعا حقيقة الا على النحو الذى قررنا سابقا و ليس اجماعاتهم مجرد دعاوى كما زعم بل هى جارية على ما ينبغى و عدم معرفة بعض لمرادهم ليس واردا علينا و قد استندت الى نص ظاهر و لكنه

لايعرفه و لايعرف ظهوره الا من كان من اهل الاستنباط و الاستيضاح و قد ثبتت مع وجود المخالف كما وقعت على ما يقوله هو فى السيد فى التسع المسائل مع عدم الموافق و لايلزم من صحتها تفسيق المخالف لها كما كان ذلك فى المتقدمين ما لم يكن الخلاف بعد استقرار المذهب على قول او قولين بحيث دل الدليل على انحصار الحق فيه او فيهما و لو بعدم وجود مخالف على الحقيقة فى آن من الآنات فان الاجماع عندهم كذلك يدعى مع وجود المخالف و لايلزم تفسيقه عنده كما فى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك، قوله فتبين الخ، مردود بما ذكرنا غير مرة فاقول فتبين من هذا الذى ذكرناه هنا و سابقا ان كل اجماعات المتأخرين ثابتة على الوجه المعتبر فى الاجماع عند الشيعة من انه كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام لا (الا خ) انه عبارة عن الاتفاق كما هو مذهب المخالفين و قوله فينبغى الخ، جواب فينبغى التأمل و الانتباه و الانصاف.

قال (ره) الرابع فى بيان ان السيد و الشيخ (رض) انما ينقلان اجماعات من تقدم عليهما من اصحاب الائمة عليهم السلام او من اصحاب الغيبة الصغرى و ذلك اما ان يكون بطريق النقل اليهما عن مشايخهم خلفا عن سلف او بطريق الاستقراء لمصنفاتهم و ذلك امر متيسر فى زمانهما لان تلك الاصول التى عليها المعول فى الزمن الاول اكثرها موجود فى زمانهما مشهور فى وقتهما اشتهار كتب فقهائنا فى زماننا و مذاهب اربابها تعرف من رواياتهم فيها ان لم تكن فتاويهم مودعة فى كتبهم و مستندات اجماعاتهم و مشهوراتهم موجودة فى تلك الاصول و اطلاع السيد و الشيخ عليها سهل المأخذ فدعويهما الاجماع من نقلة الاخبار على العمل بذلك الحكم مما لا ريب فى وجوب العمل به لتنزههم عن الفتوى بغير ما يحكم به الامام بل اصولهم لاتوجد فيها فتاويهم على ما قيل و انما هى اخبار محضة على الظاهر و غاية الامر ان مذاهبهم تعرف من اخبارهم فاذا كنا نعمل بخبر الواحد منهم فكيف لانعمل بالخبر المجمع عليه عندهم او المشهور بينهم و لو فرض ان الاستقراء الذى افاد الاجماع حصل لهما من تتبع كتب الاصول و الفروع لم يزدد الاجماع الا قوة.

اقول اعتماده (ره) على نقل السيد و الشيخ لاجماعات اصحاب الائمة عليهم السلام و اصحاب الغيبة الصغرى لنقلهما عن مشايخهما خلفا عن سلف او لاستقراء كتبهم و ذلك متيسر لوجود الاصول التى عليها المعول و مذاهب اربابها معروفة من رواياتهم يوجب عليه ان يعتمد على نقل المتأخرين الا ان يحكم بفسقهم فيتبين لنبأهم او يحكم بجهلهم و عدم معرفتهم و ذلك لان ما نقله الشيخ و السيد و اودعاه فى كتبهما ان كان حقا فما نقله المتأخرون عنهما حق لانهما لم ينقلا عن المتقدمين الا ما صح لديهما و لم ينقل المتأخرون عنهما الا ذلك لان كتبهما و مذاهبهما معروفة عندهم و ان كان هؤلاء بالواسطة فهما ايضا بالواسطة و ان كان ما نقله المتأخرون باطلا فانهما نقلوا احكامهما و مذاهبهما و ما صح عندهما فلا فرق بينهما فى كل حال الا ان يطعن على المتأخرين كما هو شانه عفى الله عنه فى التعريض بهم حيث يقول فى حق نقلة الاخبار لتنزههم عن الفتوى بغير ما يحكم به الامام عليه السلام و بالجملة فالفارق مكابر الا ان يلتجأ الى الوقيعة.

قال (ره) نعم لو فرض انهما ينقلان الاجماع من تتبع كتب الفروع مثل كتاب ابن الجنيد و كتاب ابن ابى عقيل و غيرهما ان وجد لهما ثالث قبل الشيخين لزم ان يكونا مقلدين لغيرهما من اصحاب كتب الفتاوى و هما بمعزل من ذلك فان الشيخ انما يفتى بالرواية و ان صنف فى الاصول للنحو الذى ذكرناه و السيد انما يعمل بالروايات القطعية دون غيرها.

اقول اما قوله فى ابن ابى عقيل و ابن الجنيد فهو خلاف ما هما عليه فان من تتبع كتب الاصحاب و كتبهما وجد انهما غالبا انما يقولان بالرواية حتى لايكاد يوجد لهما قول الا و النص فى الظاهر مساعد عليه فلو كان كما يقوله من ان المدار على مجرد الاخذ عن الرواية لكان عنده ان الاخذ بقولهما و النقل لمذاهبهما اولى من مذاهب الفضل بن شاذان و يونس بن عبدالرحمٰن و لكن لما كان طريقهما فى نقد (نقل خ) الاخبار غير طريقة المتأخرين اختلفت اقوالهما و كانا فى كثير من الفتوى كمذاهب العامة لجمودهما على الروايات و ان كانا لايوردان متون الاخبار الاترى ان ابن ابى عقيل فى كتابه يقول ان حكم المسألة الفلانية مثلا عند

آل الرسول صلى الله عليه و آله كذا و ابن الجنيد لاتكاد تجد له قولا الا عن نص و اما السيد المرتضى فانه صاحب التفاريع التى لاتكاد فى كثير منها تدل عليه الاخبار و لاتشير اليه الا على النحو الذى ذكره المتأخرون و ابعد[١] مثل مسألة الورود فى حكم النجاسة فانه قال ما مر لااعرف نصا لاصحابنا و لا قولا صريحا و الشافعى يفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه الى ان قال و يقوى فى نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعى و الشيخ (ره) فى المبسوط بل و فى غير النهاية من كتبه ذكر فروعا لايكاد يوجد عليها دليل بعبارة و لا اشارة و لا عموم و لا اطلاق الا على النحو الذى قرره المتأخرون شكر الله سعيهم الذين وقع فيهم هذا الشيخ فان من سلك مسلكهم لايكاد بل لاتوجد مسألة من فروعهم الا و لها دليل من الكتاب و السنة من عموم يشملها او اطلاق يتناولها، لايقال ان الشيخ (ره) انما وضع المبسوط هكذا لما قيل له ان الجمهور لهم فروع فى المسائل و انتم معاشر الشيعة ليست لكم تلك الفروع و ليس عندكم كتاب مبسوط و انما اغلب ما عندكم رسائل او مثلها فصنف كتاب المبسوط مجاراة للعامة و اغلب فروعه تبعا لهم لا انه وقع منه على سبيل الحكم و الفتوى لانا نقول ان كلامه فى اول المبسوط يأبى ذلك لانه قال فى اوله ان اعمل كتابا فى الفروع خاصة ينضاف الى كتاب النهاية و يجتمع معه يكون كاملا كافيا فى جميع ما يحتاج اليه الى ان قال فعدلت الى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التى فصلها الفقهاء الى ان قال و اقول ما عندى فيه على ما يقتضيه مذاهبنا و توجيه اصولنا بعد ان اذكر جميع اصول المسائل و اذا كانت المسألة او الفرع ظاهرا اقنع فيه بمجرد الفتيا الى ان قال و اذا كانت المسألة او الفرع مما فيه اقوال العلماء ذكرتها و بينت عللها و الصحيح منها و الاقوى و انبه على وجه دليلها لا على وجه القياس الخ، و هذا الكلام دليل على اعتماده على ما فيه مع ان اكثر فروعه لا دليل عليها ظاهرا و قوله (ره) فان الشيخ انما يفتى بالرواية و ان صنف فى الاصول يرده

---

[١] و قد اوجب (ره) رفع اليدين فى التكبير و لم يقل به احد. منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

قول الشيخ و فعله فى كتبه خصوصا المبسوط و كلامه فى اوله و السيد فيما ذكره فى حقه من انه انما يعمل بالروايات القطعية الخ، يرده قوله و فعله بالطريق الاولى كما سمعت و يأتى فان كان ما حكما به مما لم يرد فيه نص مقبولا لانه راجع الى النص فالمتأخرون كذلك و ان كان لحسن الظن فيهما بانهما لايحكمان الا بالنص و لكن لم يصل الينا فكذلك المتأخرون على ان السيد صرح فى مسألة الورود بعدم النص و لكن الاولى لهذا الشيخ ان يقول ما نقبل من المتأخرين حقا و لا باطلا و السلام.

قال (ره) و العجب من بعض معاصرينا يزعم انهما (انماخ) ينقلان اجماعات علماء زماننا و هو سهو ظاهر و كيف يمكنهما معرفة اجماع واحد على مسألة واحدة بل مشهور واحد بينهم و هم متفرقون شرق الارض و غربها بل لو ارادا معرفة مشهورات بلدة واحدة لم يتأت لهما ذلك نعم يمكنهما الاطلاع على اجماعات من قبلهما بطريق النقل او بطريق الاستقراء و كلا الطريقين مفقودان فى اجماعات اهل زماننا هذا.

اقول الحق التوسط لا افراط و لا تفريط لان السيد و الشيخ ينقلان اجماعات من قبلهما كما يقول بالطريقين و ينقلان اجماع اهل زمانهما بالاستقراء و بالتسامع كما مر القول عن العلامة اعلى الله مقامه اما الاستقراء فكما مر فى بحث الاجماع المحصل و يكون الاجماع محصلا عاما او خاصا كما فصل سابقا و كذا ما بالتسامع و لا امتناع فيه و لا بعد انهم يرونه بعيدا و نراه قريبا و راجع ما مر و اما حكمه بالامتناع فبناء على انه لايمكن معرفة دخول قول الحجة عليه السلام الا بالاحاطة على الجميع و هذا ما اشبهه بقول الجمهور الذين لايثبت عندهم الاجماع الا بالاتفاق و اما معشر الشيعة الذين يقولون انه يمكن اثباته فى اثنين اذا علم ان احدهما الامام فلايصعب عليهم و لا امتناع فيه و انما المدار على المعلومية بمذهب الحجة (ع).

تذنيب اعلم ان هذا الشيخ المشار اليه ذكر فى نخبته حجج المخالف فى حجية الاجماع و اجاب عنها و احب ان اختصرها و اضيف اليها ما يسنح بالبال مما

يكون حجة على من طعن فى الاجماع.

قال (ره) و للمخالف فى حجية الاجماع اعتراضات لا بأس بايرادها و الجواب عنها، منها ان السيد نقل الاجماع فى تسع مسائل و لا قائل بها غيره و الجواب ان عدم وجدان القائل بها من قدمائنا لايدل على عدم وجود القائل بها منهم و اما عدم وجود قائل بها من المتأخرين فغير مضر بالاجماع لان المتأخرين عن الشيخ لم تكن لهم همة فى العمل بغير قول الشيخ لانهم اما مقلدون او ناقلون عنه على ما قيل فاقوال السيد التى لم يقل بها الشيخ صارت مهجورة و ان كانت من قبله مشهورة و لعل هذه المسائل التسع منها و ربما اتفق المتأخرون على حكم لم يقل به احد من المتقدمين كما قيل به ايضا و من ثم كانت اجماعاتهم تجوز مخالفتها.

اقول و قدمنا تنبيها ينبغى لمن يحب الاطلاع على اسرار التكاليف التى بها قام النظام ان يراجعه و يتفهمه و لنذكر من مثله كلمات فنقول اعلم ان العلم هو الذى يقوم به النظام و عليه دارت الافلاك و هو الماء الذى جعل الله منه كل شيء حى و هذا ظاهر لكنه لايقوم و لايتحقق الا بالعمل قال عليه السلام العلم يهتف بالعمل فان اجابه و الا ارتحل و لاجل ما ذكر قال صلى الله عليه و آله لاتزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة فاذا كان قول فى الفرقة المحقة و لم يكن له مخالف علم انه حكم الله و لايجوز ان يكون باطلا الا و يوجد فى مقابلته قائل مصيب للحق لئلاتجتمع الفرقة المحقة على الباطل و لايرتفع الحق عنهم فيبطل النظام لارتفاع العلم الذى هو حيوٰة كل شيء و اذا كان قول ثم انقطع و ارتفع دل انقطاعه على بطلانه و على وجود قائل بالحق لانا وجدناه انقطع و النظام قائم و الافلاك تدور فعرفنا وجود حيوٰة النظام و هو العلم هذا فرض المسألة و الا فلايكون قول مسكوت عن خلافه لا بعبارة و لا باشارة لا علما و لا عملا الا و هو حق فان كان باطلا فى نفس الامر فلايسكت عنه و لاحظ بيان هذا فى بحث الاجماع السكوتى فقول السيد فى هذه التسع ان كانت حقا فلا بد من قائل بها قبله الا ان تكون فى واقعة متجددة لم تقع قبل و لا بد من قائل بها بعده لئلايرتفع الحق

الا ان يرد عليها نسخ و لا نسخ ظاهرا فى سلطان الولاية لان النسخ مختص بسلطان النبوة و من التسع المدعى عليها الاجماع و لم يقل بها قائل حكمه بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره فى الانتصار و عبارته هكذا و مما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين فى كل تكبيرات الصلوٰة و يحتمل ارادة المعنى اللغوى من الوجوب و هو الثبوت و يحتمل عدم ارادة الاجماع بل المراد ان فيهم من قال بذلك و ان كان واحدا و لم يقل بذلك احد من الجماعة و هذا لايدل على الاجماع و لا على الحقية و بالجملة فالقول المنقرض باطل و قوله (ره) و اما عدم وجود القائل بها من المتأخرين فغير مضر بالاجماع يريد به انه لم يقل بذلك احد من المتأخرين و ظاهره (الظاهر خ) الجزم بعدم القائل فنحن نقول له مناقضة من اين امكنك العلم بعدم القائل مع ان انتشار العلماء فى زمنك اشد من انتشارهم فى زمن العلامة و الشهيد الاول فاذا كان امكنه العلم بعدم القائل الذى هو من قبيل شهادة النفى امكن من قبله العلم بقول القائل و الاطلاع على ما يتحقق به الاجماع بالطريق الاولى.

و اما قوله غير مضر بالاجماع فغير مضر بالاجماع لانا قررنا انه اذا انقطع القول تبين فساده فاذا لم يقل به قائل من المتأخرين و لم يكن الحكم منسوخا تبين بطلانه لان الحق لايرتفع عن الفرقة المحقة و قوله معللا لان المتأخرين عن الشيخ الخ، عليل و هو يشير الى ما ذكره الشهيد الثانى (ره) فى درايته فى العمل بخبر الواحد حيث قال فالعمل بمضمون الخبر الضعيف على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق و لما عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء و تبعه منهم عليه الاكثر تقليدا الا من شذ منهم و لم يكن منهم من يفسر الاحاديث و ينقب عن الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس و قد كان لايجيز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك و وجدوا الشيخ و من تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما رأوه فى ذلك لعل الله يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا و جعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه و لو تأمل المنصف و حرر (حرز خ) المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ و مثل هذه الشهرة لاتكفى فى

جبر الخبر الضعيف و من هنا يظهر الفرق بينه و بين ثبوت فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين فى اقطار الارض من اول زمانهم و لم يزالوا فى ازدياد و ممن اطلع على اصل هذه القاعدة التى بينتها و تحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديدالدين محمود الحمصى و السيد رضى الدين بن طاووس و جماعة قال السيد (ره) فى كتابه البهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام بن ابى فراس قدس الله روحه ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك و قال السيد عقيبه و الان قد ظهر ان الذى يفتى به و يجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى، و قد كشفت لك بذلك بعض الحال و بقى الباقى فى الخيال و انما يتنبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق و ينكره من عرف الحق بالرجال هـ.

اقول انما نقلت هذا بتمامه و ليس هذه الرسالة موضعه بيانا لاشارة الشيخ اليه فى نخبته و لاشير بعده فى كلمات الى عدم صحة هذا الكلام و هى ان الذى دلت عليه الاخبار المتواترة معنى ان الارض لاتخلو من حجة ما دام التكليف و انه مسدد للفرقة المحقة كما ذكرنا آنفا و انا مكلفون بطلب العلم و لا سبيل لنا اليه زمن غيبة الحجة الا اثار اهل العصمة و هى سواد فى قرطاس و اثار وسائطهم سواد فى بياض فى كتبهم و اثارهم هى اخبار وسائط الائمة (ع) و وسائط وسائطهم فاذا بذل المكلف بمعرفة احكام الشريعة جهده و استفرغ وسعه و نظر فى اثار اهل العصمة (ع) و اثار وسائطهم ليعرف ما اتفقوا على صحته او على قبوله او اختلفوا فيه او اتفقوا على رده و الحجة (ع) بين ظهرانى شيعته بالتسديد و ان غاب بجسده فهو حاضر بنوره و ببركته فلا بد ان يصيب ما يخرج به عن التقصير فيما كلف به لنفسه و لمقلديه و ليس عليه اكثر من هذا بأن يبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فيأتى بآية و ليس له ان يخرج عما اتفق عليه الفرقة المحقة و يتفرد بالقول فان من شذ شذ الى النار فيما اختلفوا فيه لا بد ان يكون قوله موافقا لقول احد منهم فى كل مسألة جرى بحثهم فيها لما قلنا سابقا فلايضر من اتى بعد الشيخ ان يوافقه او يخالفه اذا سلك سبل ربه كما قلنا فاعتراض الشهيد (ره) و نقله لهذا

الكـلام مدخول لا وجه له و ان ابى الا ان يكون له وجه فهذا شرح اللمعة له و المسالك فان عباراتهما مشحونة بعبارات الدروس و القواعد و غيرهما نقل المسطرة و لقد تتبعت كثيرا من كلامه و من كلام غيره ايضا و لم اعترض عليه كما اعترض على غيره و لقد اعترض عليه و على غيره بعض الناس حال المباحثة فاجبته عنه و عنهم بمثل هذا الجواب فجوابه عن نفسه جوابنا عمن اعترض عليهم بل لو قيل بانه اكثر ملامة لم يكن بعيدا لان غيره لم يعترض بما يلزمه و هو مع دقة نظره و سعة دائرته و شدة تنقيره (تنظره خ) لاسيما في شرح اللمعة (فانه خ) قد افتى في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما فى حكاية الاذان و كما فى من عقد على ذات البعل هل تحرم ام لا فانه نفى وجود النص فيها و الشيخ (ره) عقد لها بابا فى الاستبصار قال: باب ان الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها ان لها زوجا هـ، فان لقائل ان يقول لولا انه يقتصر على كلام بعض المصنفين او نقلهم من غير مراجعة لادلة المسألة فى مظانها فان مظانها الكتاب و السنة و الحجة منها من دليل عقل او اجماع لم ينكر وجود النص فى عدة مواضع كلها موجود فيها المعتبر المعمول به حتى منه فانه فى الكتاب المذكور ذكر فيها وجهين و اختار انها كذات العدة الرجعية و النص موجود و نفاه و لكنا لانحمله على ما حمل عليه الاصحاب بل نقول لعله لم يعتمد على الدليل لضعف سنده و بالجملة فالاشكال يجرى على الاكثر من كل من نظر الا من عرف ما سمعت من النظر الى سر التكاليف و الاولى بكل احد انه كما يخاف ان يلام لايلوم كما فى قوله تعالى و ليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله و ليقولوا قولا سديدا فالعلماء شكر الله سعيهم و هو منهم اجل شأنا من ان يكونوا مقلدين فيما تحملوا و لكن ورد فى الحديث عنهم عليهم السلام لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احدا هـ، و لله در الشاعر حيث يقول:

لو كنت تعلم كل ماعلم الورى طرا لكنت صديق كل العالم

لكن جهلت فصرت تحسب كل من يهوى بغير هواك غير العالم

اللهم اغفر لي و لاتؤاخذني باسوء عملي اللهم اغفر لنا (و ارحمنا خ) و لاخواننا الذين سبقونا بالايمان و لاتجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤوف رحيم.

و نقول قول سديدالدين الحمصي انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق الخ كلام ليس بشيء بل كل العلماء المعروفون مفتون على التحقيق و ان حكوا الفاظ من قبلهم فحاشاهم ان يكونوا قلدوهم و لكن العبارات الفاظ اهل الاصطلاح فيسهل التفهيم بها و التفهم و التأليف و لا بأس بذلك و لو كانوا حاكين عمن قبلهم لماجاز تقليدهم و الاخذ عنهم لانهم ليسوا باهل الذكر و لا نقلهم عمن قبلهم لانهم اموات و اذا مات العالم مات علمه لقوله عليه السلام انظروا الى رجل فهذا التكليف جار لكل مكلف ان ينظر الى رجل في عصره يمكنه لقاؤه و قول علي عليه السلام كذلك يموت العلم بموت حامليه (حامله خ) فاذا كان الحال هذه وجب على الحجة عليه السلام ان يخرج و الا يرتفع التكليف لئلايلزم المحال فلما لم يظهر و التكليف باق اتفاقا عرفنا انه قد اقرهم على ذلك فهم مفتون على الحقيقة و لايصح ان ينسب اليه تقصير فيما يراد منه لانه (ع) انما جعل في الارض خليفة كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم على ان من بعد الشيخ وجدناهم ما بين قائل بقوله حيث ساعد الدليل و بين مخالف له ناقض لكلامه و في الحقيقة لم يتبع الشيخ منهم احد و لم يوافقه منهم احد و لم يخالفه و انما قولهم دائر مدار الدليل اذ ليس الحق محصورا في خلافه و لا في وفاقه و نرجع الى كلام الشيخ محمد في نخبته فقوله (ره) فاقوال السيد التي لم يقل بها الشيخ صارت مهجورة و ان كانت من قبله مشهورة و لعل هذه المسائل التسع منها مثل اقواله السابقة في عدم الاستقامة لان التي هجرت فلم يقل بها احد انقطعت و قد دل الدليل على بطلان المنقطع فيكون عدم القائل بها دليلا على بطلان ذلك الاجماع فيكون السيد انما ادعى الاجماع المحصل الخاص و هو كما مر ليس بواجب الحجية على غير محصله و لا بلازم الدوام فدعوى السيد في الاجماع حق في حقه

و ان كان باطلا فى نفس الامر بمعنى ان دخول قول المعصوم فى جملة اقوال من اعتبر قولهم السيد اما ان يكون دخولا فى حكم فى واقعة او انه قائل باقرب الاحكام الى الحكم الواقعى حتى زال اوانه، لايقال ان هذا الوجه قول بالنسخ و ليس بجار بعد انقطاع الوحى و ارتفاع حكم ظاهر النبوة لانا نقول ان ذلك لايجرى على ما يعرف لان اخبارهم و افعالهم (ع) مقررة لما استقر من السنة النبوية على سانها افضل الصلوٰة و السلام و انما يجرى على ما يخفى و لايظهر اثره الا فى اختلاف الفرقة المحقة فى مشهوراتهم و اجماعاتهم المتبدلة و المتعاقبة على اختلاف الازمان فقد يكون المشهور فى العصر الاول غير مشهور فى العصر الثانى بأن تنعكس الشهرة او تنقرض احدٰيهما اذا لم يدل الدليل على حجيتها كما مر و قد يكون فى الاول و الثانى سواء او شهرتان فى وقت (واحد خ) بحيث يحصل من كل منهما قوة الظن و تفيدان التوقف ثم يحصل الترجيح و ربما كانت واحدة و ربما كانت اجماعا مركبا كما اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما و ربما كانتا اجماعا بسيطا و بالجملة فالاصل فى التكليف فى جميع الاحكام الحكم الوضعى هذا فى القدر الالهى ثم الاقتضاء فى حكم القضاء الالهى على نحو ما قيل فى بعض اقسام الوضع من ان الوضع عام و الموضوع له خاص لان السبب فعل و الفعل مقدم على الانفعال الذى هو الاقتضاء نعم قد يتأخر ظاهرا اثر السبب عن اثر المسبب لتوقف الاحساس به عليه و بالجملة فيكون النسخ فيما يخفى بحيث لاتناط به احكام و انما تناط بما يظهر لان فرضنا فى معرفة الاحكام و استنباطها ان نجرى كما امرنا به على ما جرى علماء الفرقة عليه و العدول عنه عدول الى الباطل لما قلنا من استقامة النظام عليه و عدم ارتفاع الحق عن اهله و لو كان ما عليه العلماء شكر الله سعيهم باطلا لبطل النظام لارتفاع العلم و وجب على المستتر عليه السلام الخروج و اما ما يخفى فليس علينا تدبيره و ليس لنا الالتفات اليه بمعنى مبنى بعض الاحكام عليه لا بمعنى معرفته فان الاطلاع على معرفة مثل ذلك نور و شفاء لما فى الصدور و لهذا كان هذا الشيخ المذكور لما لم يكن له ميل الى معرفة ذلك و لم يسلك طريقة العلماء قال ما قال زعما منه تغمده الله برحمته انه عرف الحال و هو

مقرون بالتمييز و ليس كذلك، لايقال:

و كل يدعى وصلا بليلى و ليلى لاتقر لهم بذاكا

لانا نقول:

اذا انبجست دموع من عيون (فی خدود خ)

تبين من بكا ممن تباكا

قوله و ربما اتفق المتأخرون على حكم لم يقل به احد من المتقدمين الخ، مردود ممنوع لانا لانسلم ذلك الا فى مسألة لم يجر لها حكم فى المتقدمين او لم يستقر فيها قول منهم فان ذلك جائز بلا اشكال و اما ان يكونوا متفقين على خلاف ما اتفق عليه المتقدمون فدون تسليمه و تبيينه خرط القتاد و لهذا قلنا ان اجماعات المتأخرين لايجوز مخالفتها و لو كان الامر كما توهم لجاز مخالفتها كما يقول لكنه مردود ممنوع.

قال (ره) و منها ان السيد لايعتمد على المراسيل و اجماعاته لاتخرج عنها لان مستند اجماعاته اما للحصر و الاستقراء لاقاويل العلماء و هذا متعذر تحصيله او النقل من الغير فيدخل فى المرسل (المراسيل خ) فكيف يجوز له العمل بها مع استلزامها اطراح صحاح الاخبار و الجواب انها انما تكون من المراسيل اذا كانت على سبيل النقل من المتقدمين بسند منقطع و الظاهر خلافه فانه يدعى قطعيتها بل يدعى ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده انما هو العقل لا النقل كوجوب الصلوٰة و الزكوٰة و نحو ذلك و جزمه بها مثل جزم الصدوق بالخبر حيث يقول قال الامام كذا فيدخل فى باب المسانيد لجزمهما بذلك.

اقول فى الاعتراض على قوله و اجماعاته لاتخرج عنها منع اذ لانسلم ذلك و لاسيما على رأى من يشترط فى النقل الاطلاع الابتدائى كما ان الظاهر ان الواقع كذلك و ان توهم خلافه فلا ارسال فى شىء من اجماعاته و الحصر و الاستقراء بالقدر الذى يتأدى به المطلوب غير متعذر كما مر و النقل يعتبر فيه الاطلاع

الابتدائي بمعنى انه ينتهي اليه فلايكون شيء من مستندات اجماعاته مرسلا بل جرى في ذلك على اصله من عدم جواز العمل بخبر الواحد (الاحاد خ) و في الجواب ان تعليله بقوله فانه يدعى قطعيتها عليل اذ ليس كل من ادعى شيئا سلم له لاجل انه يدعى ذلك و قوله بل يدعى ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده انما هو العقل لا النقل الخ ، مثل سابقه فان كان دعواه قطعية الاجماعات مقبولة فدعوى المتأخرين قطعية الاجماعات مقبولة اذ لا فرق و ان كان لانه لايقبل الا المتواتر و لا يعمل باخبار الاحاد فلهذا قبل اجماعاته فممن تأخر عن الشيخ كابن ادريس لايعمل باخبار الاحاد و يدعى قطعية اجماعاته بل معظم الفقه كالسيد حرفا بحرف فهل تكون اجماعات ابن ادريس حجة فان قبلها هذا الشيخ فنحن نرضى بكل ما يفعل لكنه لايقبلها.

قال (ره) و منها ان اجماعاتهم تخالف صحاح الاخبار بالاصطلاح الجديد و الجواب انه لا حرج في ذلك بعد ما عرفت ان منشأ اجماعاتهم انما هي صحاح الاخبار بالاصطلاح الاول و هم اعرف من غيرهم بكثير و الصحيح ما صححوه و ان كان ضعيفا بالاصطلاح الحادث و الضعيف ما ضعفوه و ان كان صحيحا بالاصطلاح الحادث.

اقول مراد المعترض ان الاجماعات اذا اعتبرت انما كانت حجة اذا تضمنت الخبر الصحيح و اذا عارضها الخبر (الصحيح خ) لم تكن حجة لان دلالة الاجماع على قول المعصوم (الامام خ) عليه السلام و حكمه اجمالية و دلالة الخبر على ذلك تفصيلية و لا ريب في تقديم المفصل على المجمل و نرى اكثر الاجماعات تعارضها الاخبار الصحيحة على ما اصطلح عليه المتأخرون فتكون الاجماعات باطلة حينئذ و هذا الكلام مبنى على طريقة اهل الاخبار و الجواب يتجه على ظاهر ذلك و لايبعد انه (ره) اورده و اجاب عنه على طريقتهم و اما على ما قررناه فانها انما كانت حجة لاشتمالها على قول الحجة الصحيح الصريح الذى لايحتمل غير ما يظهر منه اشتمالا قطعيا لايحتمل النقيض فاذا عارضها الخبر الصحيح كانت اولى بالعمل بمقتضاها لان الاجماع خبر صحيح صريح واجب الاتباع لازم العمل

بمقتضاه بخلاف الخبر فانه و ان كان صحيحا باعتبار سنده لكنه لايمنع النقيض لا في صحة الورود و لا العمل و لا في الدلالة فلايعارض الاجماع و راجع ما مر و قوله في الجواب و هم اعرف من غيرهم بكثير و الصحيح ما صححوه بناء على طريقته لانه اعرض عن الجواب بنحو ما قلنا من ان الاجماع انص و اخص و اصح من الخبر لانه لايرى ذلك نظرا الى ما قرر من ان الصحيح ما صححه المتقدمون و اما التصحيح بالاصطلاح الجديد فليس بشيء و لا بمعتمد و هو غلط و عدم معرفة بطريقة المتقدمين على الحقيقة و ان توهم ما توهمه كثير من العلماء و لا ببيان (و بيان خ) ما اشرنا اليه من ان الاصطلاح الجديد معمول به عند المتقدمين في اكثر المسائل الا انه غير مدون فلما دونه المتأخرون شكر الله سعيهم عابوا عليهم و كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و معنى البيان ان جهات الترجيح للاخبار كثيرة ليست بنحو واحد و ذلك انهم مرة يرجحون عند التعارض بمطابقة الخبر لعمل الفرقة او للكتاب او للسنة او لخلاف العامة او لتكرره في الكتب (كتب خ) الاصول او لشهرته او لصحة رواته و ثقتهم فانهم كانوا يعتمدون على رواية مثل زرارة و محمد بن مسلم و ليث المرادي و بريد و باقي من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم و من معاني ما يصح عنهم ان ما صحت روايته عنهم بنقل الثقات فقد اجمعوا على تصحيح وروده او العمل به و نظير ذلك النجار فان عنده القدوم و المنشار و المبرد و المطرقة و في غالب عمله يستعمل القدوم و المنشار و لايستعمل المبرد الا اذا اراد ان يستحد القدوم و المنشار و اذا اراد ان يعمل بابا او سفينة احتاج الى استعمال المطرقة كثيرا فكما انه في اغلب عمله لايستعمل المطرقة الا اذا اخذ يعمل في السفينة فانه لا بد له منها لاجل دق المسامير فكما لاتخرج المطرقة عن كونها الة بحيث يستغني عنها كذلك المتقدمون لما كانت الاصول معهم و الائمة بين ظهرانيهم كانت اغلب حاجتهم اليهم (ع) و الى الاصول المعروضة عليهم و اذا احتاجوا الى تصحيح الاخبار بتوثيق الرواة استعملوه و لهذا ترى اكثر التوثيق بالنص عنهم عليهم السلام لانهم يسألون عن احوال الرواة ليعتمدوا على روايتهم فيوثق الائمة عليهم السلام لهم رجالا و

يمدحون اخرين و يذمون اخرين و يلعنون اقواما و لايراد بذلك الا تصحيح رواياتهم و هذا ظاهر و فى رواية زرارة خذ بما يقول اعدلهما عندك و اوثقهما فى نفسك و مثلها رواية عمر بن حنظلة المقبولة و غيرهما فالمتقدمون كما يستعملون القرائن يستعملون هذا و هو من القرائن القوية التى لا شك فيها و كيف يعترض على المتأخرين فى ذلك و المتقدمون يعملون به قال الصدوق (ره) فى كتابه الخصال لا سبيل الى رد الاخبار متى صح طرقها و قال فى باب الوصية من يه قد وردت الاخبار الصحيحة بالاسانيد القوية و قال فى اخر باب صوم التطوع من يه و اما خبر صوم الغدير و الثواب المذكور فيه لمن صلى فان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد كان لايصححه و يقول انه من طريق محمد بن موسى الهمدانى و كان غير ثقة و كلما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح و فى يه ايضا فى باب حد الوضوء بعد ان اورد حديثا فى المسح على الخفين الى ان قال على ان الحديث فى ذلك غير صحيح الاسناد هـ، و كلامه (ره) فى خبر صوم الغدير يعطى ان جميع الاخبار التى رواها عنه فى ذلك الكتاب الذى هو عمدته و قد صححها شيخه ان تصحيحها و صحتها انما هو من جهة السند و كذا كلام غيره من العلماء المتقدمين مما يطول به الكلام فان اجاز للصدوق هذه الطريقة لزمه ان يكون التصحيح (الصحيح خ) من جهة السند صحيحا معتمدا او لا عتب على من دونه و ان منع من طريقة الصدوق (ره) و من قبله فانهم كلهم هكذا اذا احتاجوا الى الترجيح بتصحيح السند و كلام الشيخ (ره) فى العدة ظاهر فى هذا المعنى فان من منع من هذه الطريقة سقط البحث معه.

قال (ره) و منها ان الشيخ قد يدعى الاجماع على حكم و يخالفه بل قد يدعى الاجماع على خلافه و الجواب ان (اما خ) اجماعات الشيخ على الشىء و ضده انما تكون فى قولين مختلفين يستندان الى خبرين مشهورين متعارضين حكمت الطائفة بصحتهما و جواز العمل بهما من باب التسليم فصح ادعاء الاجماع على كل من القولين المستندين الى الخبرين المتعارضين فيعنى باجماعه الاول

المشهور بين جماعة عملت باحد الخبرين و يراد بالاجماع الثانى المشهور بين جماعة عملت بالخبر الاخر و لا غرو فى ذلك و لا تضاد و يدل على ذلك انك لاتراه يدعى الاجماع على الشيء و ضده الا و هناك خبران متخالفان دالان على القولين و قد اشار السيد (ره) فى بعض رسائله الى جواز دعوى الاجماع على الشيء و ضده و لا تناقض فى ذلك لان احد الخبرين يجوز العمل به من حيث انه حكم الله فى الواقع و الاخر يجوز العمل به من باب الرخصة و ان لم يوافق الحكم الواقعى و انما يكون تناقضا لو ادعينا (ادعيت خ) العلم او الظن ان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقعى و نحن لاندعى ذلك بل نقول انه يكفينا فى جواز العمل بالاخبار على ما يفهم من كلامهم (ع) اما الحكم بكون مدلول الخبر موافقا (لحكم الله خ) فى الواقع او العلم بكونه ورد عنهم سواء علم كونه موافقا للحكم الواقعى ام لا و يعلم موافقته للحكم الواقعى بكونه مجمعا عليه او مخالفا لما عليه العامة و ماعدا ذلك يحتمل الامرين.

اقول مخالفة الشيخ لما يدعى من الاجماع فى موضع اخر بحكم او باجماع انما تكون اذا كان الاجماع منقولا و لم يظهر الدليل الجازم على انحصار الحق فيه فظهر له فى وقت رجحان دليل حكم مطابق للاجماع المنقول فايد دليله بنقل الاجماع لان الاجماع المنقول لاينقص عن مفاد خبر الواحد ان لم يزد عليه كما حررنا (حررناه خ) سابقا و لم يكن عنده مانعا من النقيض و فى وقت اخر يظهر له رجحان دليل عكس ما قال سابقا و هو مطابق لاجماع منقول غير الاول فيؤيده بنقل ذلك الاجماع و ليس عنده مانعا من النقيض و قد يكون مانعا من النقيض اذا كان اخيرا او نقول ان المنع من النقيض فى اليقين و الاعتقاد لا فى الواقع و ان كان اخيرا، لايقال ان نقل اجماعين غلط لانكم قلتم ان النقل يشترط فيه الاطلاع الابتدائى و اذا كان الحال هذه امتنع النقلان او احدهما لامتناع اتفاقين مختلفين لانا نقول لايكون اتفاقان مختلفان الا انا نقول بجواز النقلين المختلفين لاحتمال المحصل الخاص فى كل منهما او فى احدهما و الاجماعات المحصلة الخاصة لايشترط فى تحققها الاتفاق ليقع التدافع فيجوز ان تكون تلك الاجماعات

اجماعات محصلة خاصة بمحصلها و هى تختلف باختلاف الاوقات فى المسائل المتعددة بل فى مسألة واحدة فى وقتين فلا حاجة الى ما ذكره (ره) فى الجواب من ان الاجماعات المختلفة انما تتحقق اذا وجد خبران مشهوران ليس لاحدهما راجحية على الاخر الى ان يؤدى الحال الى التخيير كما ذكره لان ذلك فرض بعيد لايكاد يتحقق و كيف يوجد خبران مشهوران مختلفا الحكم يتساويان فى العرض على الكتاب و السنة و مذاهب العامة و عمل الفرقة و فى صحة السند و فى الرواة فى جميع ما يعتبر فى باب التراجيح و فى الدلالة على المراد و فى تكررهما فى الكتب الى غير ذلك من الاعتبارات حتى يبلغ الحال الى التخيير هذا شيء لايكاد يقع و على مقتضى كلامه (ره) ان كل الاجماعات المختلفة مستندها الى روايات من هذا القبيل فيلزم ان يكون ذلك كثير الوقوع و لو كان كثيرا لعثرنا على خبرين فضلا عن كثير حتى ان بعضهم منع من وقوع خبرين كما فرض و منهم من حكم بوقوعه و لكنه قليل و اما ورود حكمه فى الاخبار فلايدل على وقوعه و انما يدل على امكان الوقوع و ما يتراءى من وقوعه كما فى مكاتبة الحميرى المتقدمة الدالة على التخيير بين العمل بالعام و العمل بالخاص فللتقية لان الخاص حاكم على العام و ما يظهر من بعض انظار البعض فلعدم الاحسان فى النظر و النقادة و الترجيح كما يحصل فيه التوقف لبعض فانه فى الحقيقة للقصور او للتقصير و الا ففى الحقيقة ليس الا حكم واحد فالتوقف و التخيير من باب التسليم ليس منه بل كل حكم غير جازم ليس منه ايضا و اما التخيير الجازم كتخيير الكفارات فمنه و ليس حديث التثليث منافيا لما قلنا حيث يقول صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك الخ، لان الشبهة حكمها فى ظاهر الشرع ظاهر و انما حكم بكونه (بكونها خ) شبهة للاحتمال الناشى من القرائن و ملاحظتها (مجانبتها ظ) طريق الاحتياط لكنه لاينافى بيان الحكم ففى الحقيقة ليس الحكم الا حلالا او حراما و ليس بعزيز على من له اهلية الاستنباط تحصيله نعم قد يكون الباحث عن حكمه قاصرا او مقصرا فى استفراغ الوسع فيحصل له التوقف او التردد، لايقال ان العلماء الاعلام كثيرا ما يتوقفون و يترددون و شانهم اجل من التقصير او القصور

لانا نقول هذا حق و لكن لايلزم من كونه كذلك انه لايجهل فى حال او نقول يحتمل انه قد يعتمد على ما ثبت عنده و لم يراجع او انه سلك فى قوله بالتوقف طريقة الاحتياط فى الافتاء اذا لم يكن حينئذ محتاجا للعمل لا هو و لا مقلده الى غير ذلك من الاحتمالات فظهر مما قررنا ان الاجماعات المختلفة ليس ما ذكره (ره) سببا لها و لاختلافها و تعددها و انما السبب كونها محصلة خاصة على نحو ما مر سابقا قوله و انما يكون تناقضا الخ، كلام مليح معناه المقصود فى الجملة الا ان العبارة عنه فيها ما فيها و لا فائدة فى البحث فيها لصحة مراده قوله و يعلم كونه موافقا للحكم الواقعى بكونه مجمعا عليه او مخالفا لما عليه العامة الخ، فيه تفصيل يعلم مما سبق لان معرفة موافقته للحكم الواقعى اذا اجمع عليه المسلمون كافة او الفرقة المحقة كافة لا اشكال فيها اما باقى اقسام الاجماع فهى مما يحتمل.

و اما مخالفته للعامة ففيه تفصيل و هو انه ان اريد بالمخالفة لما علم من مذاهب العامة فهو مما يحتمل الامرين اذ يوجد خبر يخالف ما علم من مذاهبهم و مذاهب الخاصة و ان اريد به ما علم و ما يحتمل بناء على ما هو الظاهر من ان ما يكون للتقية اعم مما علم من مذاهب العامة لان مذاهبهم مبنية على القياس و الرأى و الاستحسان و على ما تنتظم به الشؤون و الاغراض و الاعراض و مقتضى ذلك لاينضبط فيما علم و لانا نجد فى الاخبار ما يخالف الحق و لم يقل به احد منهم فيما علمنا و لايوجد منهم حكم يوافقه لا حق و لا باطل مع انهم عليهم السلام انما فعلوا ذلك و خالفوا بيننا لنسلم و ذلك خلاف الحكم الواقعى و لجواز ان يتجدد لهم قول لم يقل به احد منهم لان احكامهم منوطة بالاغراض و الشهوات فان اريد به مخالفته لما سوى الحق فهو مما يعلم موافقته للحكم الواقعى و الا فمما يحتمل و لايترتب بقولى لما سوى الحق فان الحق لايشتبه بما سواه.

قال (ره) و منها ان اتفاق الفرقة المحقة كملا على حكم من الاحكام متعذر فى نفسه غير معلوم و اتفاق جماعة من خواص الائمة (ع) على حكم لايكون حجة الا اذا علم انهم لايفتون الا بسماع من الامام عليه السلام و المعلوم من تتبع اثارهم استنادهم فى الاحكام الشرعية الى الظواهر القرانية فيجوز خطاؤهم فى ذلك

لسوء فهمهم ثم بينوا ذلك بأن زرارة خالف الامام عليه السلام فی مسألتين :

الاولى ان زرارة يعتقد انه لا واسطة بين الايمان و الكفر لقوله تعالى فمنكم كافر و منكم مؤمن و الامام عليه السلام مصرح بثبوت الواسطة بينهما لقوله تعالى خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا ، الثانية ان زرارة يعتقد ان الام يحجبها الاخوة عما زاد على السدس و ان لم يكونوا لأب لقوله تعالى و ان كان له اخوة فلأمه السدس و لم يعرف انه يشترط فی الاخوة الحاجبين ان يكونوا لأب ثم اردفوا ذلك بخبر صحيفة الفرائض التی ادعى زرارة انها باطلة و انها ليست بشیء و انها خلاف ما الناس عليه مع انها املاء رسول الله صلى الله عليه و آله و خط علی عليه السلام و الجواب عن الاول الراجع الى نفی الاجماع الحقيقی ان اجماع الفرقة المحقة على حكم غير متعذر اذا كان منشأه الاحاديث المتواترة او المحفوفة بقرائن القطع على ما تقدم و سيأتی فيه مزيد بحث ايضا ان شاء الله و عن الثانی الراجع الى نفی الاجماع المشهوری ان زرارة و امثاله كابن حمران و الطيار و نحوهم كانوا قبل صحبتهم لائمتهم (ع) تلامذة لحكم بن عتيبة و غيره من فقهاء العامة و قبل عرافة صحبتهم لائمتهم عليهم السلام كانت لهم مذاهب فاسدة مستفادة من علوم اهل السنة و الجماعة مخالفة لمذاهب ائمتهم عترة النبی صلى الله عليه و اهل بيته الذين امر بالتمسك بهم بل كانت لهم مذاهب منكرة فی الجبر و التشبيه و التجسيم و منهم الهشامان و القميون باسرهم سوى الصدوق كانوا كلهم غلاة و بعد ان استبصروا رجعوا الى الحق و السداد فما ذكره لايكون طعنا فی زرارة حتى يكون صارفا عن انه لايفتی بشیء الا و هو مطابق لقول امامه كيف لا و قد ورد فی حقه و حق غيره من سائر الخواص الامر باتباعهم و اخذ معالم الدين منهم خصوصا و عموما و لاسيما زرارة فانه وردت فيه بخصوصه تارة و مع غيره اخرى اخبار كثيرة تدل على الامر باتباعه و انه من الاربعة الذين هم اوتاد الارض و انهم تحت العصمة و فوق العدالة فان كانت الاخبار المتكثرة فی حقه يعارضها خبر الصحيفة الذی لو ابقی على ظاهره دل على كفر زرارة لزم ان لايقبل منه خبر رواه عن امامه بالمرة لعدم جواز قبول خبر الفاسق فی احكام الدين فلا بد من حمله على ان ذلك

وقع منه فى مبادى امره بل هذا صريحه و ان الامر باتباعه وقع من الامام عليه السلام بعد تكامل و تمام صحبته بامامه عليه السلام قطعا و رسوخ علمه المستفاد من امامه و بيان عفته و سداده و ديانته فهو لايخرج فى فتواه عن مذهب امامه قطعا غير انه مبتلى بمنازعة العامة كثيرا لكونه كان منهم فانحرف عنهم فهم لايقبلون منه ما ينقله عن امامه عليه السلام و يحتجون عليه بالقرائن (بالقرءان خ) فتقع المخاوضة بينهم فى ذلك فاذا اعيا عن رد الجواب رجع الى امامه عليه السلام و خاوضه فى الاية القرانية على مذاق العامة ليتبين له الغث من السمين و يكون وسيلة الى دفع حجة المنكرين.

اقول كلامه فى الاعتراض مبنى على طريقته من امتناع الاطلاع على الاجماع الا فى زمن اصحاب الائمة (ع) و قد مر جوابه مرارا و قوله (ره) و اتفاق جماعة من خواص الائمة عليهم السلام الخ، متجه من جهة عدم تحقق الاجماع بمجرد اتفاق جماعة الا ان قوله الا اذا علم انهم لايفتون الا بسماع من الامام عليه السلام ليس بمتجه و قد مر جوابه و تحقيقه و قوله و المعلوم من تتبع اثارهم متجه فى كثير من الاحوال و فى جوابه بعض المناقشة لايفى طائلها بطولها و ليس لنا فيه فيما نحن بصدده فائدة.

قال (ره) و منها ان صحيفة الفرائض صريحة فى ان الاجماع قد لايكون مطابقا لقول الامام عليه السلام فان قول زرارة فيها نص فى مخالفتها فيما عليه الناس كافة عامة و خاصة و الجواب ان المراد بالناس فى الخبر انما هم المخالفون فقط لاطلاق الناس عليهم فى اخبار الائمة عليهم السلام و لا ريب ان اجماعهم ليس بحجة قطعا لعدم مطابقته لقول الامام عليه السلام بل فى الحديث دلالة على ان الاجماع حجة فان زرارة انما جزم ببطلان الصحيفة لما جزم بذلك غاية الامر ان هذا الاجماع الذى يقطع بمخالفته لقول الامام عليه السلام ليس بحجة و لكن زرارة لم يتنبه له بعد لكونه جديد الاسلام.

اقول جوابه (ره) مليح و ان كان انما منع قبل الاعتراض.

قال (ره) و منها ان قصر كلامهم على السماع مع تسليمه غير كاف فى

المطلوب لجواز سهوهم في السماع و خطأهم في فهم المراد من المسموع كما هو مشاهد في كثير من المواضع و الجواب ان هذا اولا تشكيك في مقابلة النصوص الدالة على الامر باتباعهم و اخذ معالم الدين منهم فلايجوز الالتفات اليه.

و ثانيا ان تجويز خطاء جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم و شدة تحرزهم عن الغلط في امر سمعوه من امامهم عليه السلام في غاية البعد جدا كيف لا و نحن نقبل رواية الواحد منهم و نعمل بها و لايجوز تعديها مع تجويزنا سهو راويها مع ان تطرق الاحتمالات الى رواية لم يروها الا واحد منهم اكثر من تطرق الاحتمالات الى فتوى جماعة بشيء سمعوه من امامهم عليه السلام و اجمعوا عليه بكثير و كذا ايضا جواز خطائهم في فهم معنى المراد لامامهم يدخل في الروايات لان اكثرها مروية بالمعنى فلو كان مجرد تجويز خطأهم في فهم المعنى مانعا من قبول فتواهم المسموع من ائمتهم عليهم السلام لكان ذلك مانعا من قبول رواياتهم المسموعة من ائمتهم المنقولة بالمعنى و فتح هذا الباب يوجب عدم جواز العمل بالروايات التي لم يبق للشيعة اصل يعتمد عليه سواها ثم انهم استدلوا على تجويز خطائهم في فهم معنى المراد بأن الشيخ و جماعة وقع عنهم الخطاء في فهم المراد من حديث التيمم الذي استدلوا به على انه تجب الضربتان للغسل و معلوم انه مجرد دعوى و من اين ثبت خطائهم في الواقع بل جاز ان يكون الخاطئ غيرهم و المعصوم من عصمه الله على ان الكلام انما هو في خواص الائمة الذين حازوا خطاب المشافهة و علموا عرف ائمتهم فكانوا هم اعرف من غيرهم من المتأخرين بوجوه الادلة من اقوال ائمتهم عليهم السلام و افعالهم و تقريراتهم فالظن بهم في حسن الفهم قوي و ان جاز عليهم الخطاء فانا لانقول بعصمتهم بل نقول انهم ابعد عن الخطاء من غيرهم.

اقول قول المعترض غير كاف في المطلوب لجواز سهوهم الخ، ليس بصحيح لان هذا الاحتمال اذا وزن باصابتهم لايعادله و الاحتمال انما يبطل الاستدلال اذا كان مساويا اما اذا كان مرجوحا فلايضر لان الظن و الظاهر حجة مع ان السهو خلاف الاصل ثم انا اذا وقفنا على التحقيق قلنا ان المعروف من مذهب

الشيعة و من اخبار ائمتهم عليهم السلام الاعتماد على رواياتهم و على كتبهم التى رووها و انما اعتمدوا عليها لامر ائمتهم عليهم السلام بذلك و هذا لا اشكال فيه و ليس ذلك الا لعلم ائمتهم بانهم لايقع منهم سهو يخفى لانه لو خفى فى مسألة لاخبروا عليهم السلام بها لما تقدم من قوله عليه السلام كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم و طريق اخبارهم عليهم السلام لشيعتهم فى بيان ما يقع سهوا مخالفا للصواب او عمدا ان ينصبوا لكل طريق الى الحق دليلا محكما او ما يكون محكما من نص او اجماع او تسديد بحيث يستحيل فى الحكمة ان يكون اهل الحق على باطل او يكون حجج الله عليهم السلام فى ارضه يهملون ما امروا باصلاحه مع علمهم به و لايجوز ان يجهلوا شيئا من دين الله الذى جعلهم (الله خ) قواما عليه فان كان سهو من احد الروات فى مسألة حفظها اخر و لايجتمعون على السهو و لا الغفلة و عدم فهم المراد و لهذا قلنا ان الاجماع دليل قطعى حيثما تحقق بخلاف الخبر نعم الخبر المتواتر كذلك و لهذا قيل ان الاجماع ناطق بخبر متواتر و لا بأس بهذا القول الا انه قيل ان مفاد الاجماع و الخبر المتواتر سواء الا ان بينهما عموما و خصوصا مطلقا اذ كل خبر متواتر اجماع و بعض الاجماع خبر متواتر كما اذا كان فى جملة كثيرين و بعضه ليس بخبر متواتر كما اذا كان فيمن لم يبلغوا خمسة فصاعدا هذا عند من يشترط فى التواتر الزيادة فى الرواة على اربعة و اما من لم يشترط فعنده الاجماع خبر متواتر و الخبر المتواتر اجماع ففى كل مادة يتحقق الاجماع يمتنع السهو و الغفلة و عدم فهم المراد و قد مر كثير مما يؤيد هذا فراجع و هذا اقطع فى الجواب من كل الوجوه لمن عرف و قوله فى الاعتراض كما هو مشاهد فى كثير من المواضع ليس من (فى خ) محل النزاع اذ محل النزاع تحقق الاجماع لا تحقق الاجتماع اذ لانقول انه لايكون من احد منهم سهو او غلط و لا نقول اذا احتمل السهو امتنع الاجماع و لانقول اذا احتمل السهو امتنعت حجيته و انما نقول اذا دل الدليل على النحو الذى قررناه سابقا على تحقق الاجماع امتنع احتمال السهو و الغلط و عدم فهم المراد فافهم و يظهر من هذا ان قوله فى الجواب و ثانيا ان تجويز خطاء جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم الخ بعيد من الصواب

و ما بعد هذا من كلامه و ان كان مناسبا للاعتراض لانه مصنوع (مصوغ خ) عليه مليح على الظاهر الا انه قشرى مبنى على قشرى و قوله فى الجواب ثم انهم استدلوا على تجويز خطائهم فى فهم المعنى المراد بأن الشيخ و جماعة وقع منهم الخطاء فى فهم (المعنى خ) المراد من حديث التيمم الذى استدلوا به على انه تجب الضربتان للغسل و معلوم انه مجرد دعوى و من اين ثبت خطائهم فى الواقع بل جاز ان يكون الخاطئ غيرهم (و المعصوم من عصمه الله على ان الكلام انما هو فى خواص الائمة الدين اعرف خ) الخ، ليس على ما ينبغى لانه جعل اصابة الشيخ احتمالا و الحق انه فى فهم هذا المعنى مصيب و هو اختيار المفيد فى غير الرسالة الغرية و الصدوق و سلار و ابوالصلاح و ابن ادريس قالوا الاخبار وردت بضربة و بضربتين و هى مطلقة و خصوا الضربتين بالغسل.

فان قيل هلا حكموا بوجوب الواحدة و استحباب الاخرى او بالتخيير فيهما مطلقا.

قلنا قد علم بالدليل استحالة تناقض اخبارهم عليهم السلام و ان اختلفت ظاهرا و علم ان الجنابة حدث اكبر و لهذا لايرفعه الا الغسل و الحدث الاصغر يرفعه الوضوء و هو طهارة صغرى كما ان الغسل طهارة كبرى و لا ريب ان الضربتين ابلغ من الضربة لانهما تحملان من الطهور و هو التراب اكثر و لان مسح اليدين بالضربة الثانية الجديدة اولى لذلك و لكثرة الفعل الدال على المبالغة المناسب لكبر الحدث و لاستلزامه تكرر القصد الذى هو الجانب الاقوى فى رفع الحدث، لايقال ان منهم من لايشترط العلوق فلا فائدة فى كثرة ما يحمل (يحصل خ) من التراب بل يستحب النفض لانا نقول ان الحق اشتراط العلوق اذا امكن و ان كان لطيفا و لاينافيه جواز التيمم بالحجر لامكان ما يحصل به العلوق فيه من غبار و نحوه و لو قيل لو كان كذلك لماجاز التيمم بالحجر اذا كان مغسولا او وقع عليه مطر قلنا ان الحكم العام يناط باغلب افراد متعلقاته و لايضر تخلف بعض الرابطة فى بعض الافراد ظاهرا لجواز وجودها و خفائها او وجود ما يقوم مقامها مثل حصول اجزاء لطيفة منبثة فى الماء بل لايكاد تفقد من الماء الا انها فى مثل الدجلة

و الفرات اکثر و اظهر بل لولا وجودها لماعاش فی الماء الحوت علی ما برهن علیه فی محله او ما یصاحب بذلك من ذرو الریاح و لایمکن فی الحکمة توقیف جمیع المکلفین علی ذلك بحیث یقال لهم ما وجدتم الرابطة فتیمموا و الا فلا لخفائها و عدم قابلیة کل مکلف للمتفطن بالاشیاء الدقیقة التی لایهتدی اغلب الخواص الیها فسهل اهل العصمة علیهم السلام مدارك الدین و التکالیف بتعلیقها علی ما یظهر و علی الغالب و ان کان التعلیق فی الواقع انما هو علی الرابطة و لاینافی ذلك ایضا استحباب النفض لان النفض انما یذهب به ما یشوه البشرة مما غلظ من التراب لا ما لطف و یکفی مما لطف حصول مسماه فی نفس الامر و تحققه علی نحو ما ذکرنا من الخفاء و لاینافی ذلك ایضا قوله تعالی فی سورة النساء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم لعدم ذکر منه لانه لو ارید به ذلك لماحذفه لانا نقول ان هذه نزلت لبیان کیفیة التیمم لا لبیان المتیمم به و الایة التی فی سورة المائدة نزلت بعد سورة النساء فلهذا کانت ایتها لبیان المتیمم به فاثبت فیها منه فیکون الضربتان للغسل انسب علی ان الشیخ (ره) مع هذا جمع بین الاخبار بالاخبار المخصصة کحسنة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة تضرب بیدیك مرتین ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة للیدین و صحیحة محمد بن مسلم عن ابی عبدالله علیه السلام ان التیمم من الوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان و قد صرح فی التهذیب فی وجه الجمع بنحو ما ذکرنا و ربما فهم من کلامه فی التهذیب حیث قال و مما ورد من الاخبار التی تتضمن ان الفرض مرة علی جهة الاطلاق خبر ابن بکیر عن زرارة انه (ره) قائل بأن الضربة الثانیة مستحبة فی الغسل اذا قیل بالمشهور او مطلقا علی القول الاخر فان ثبت ان ذلك قول له فهو جمع بین الاخبار حسن متجه و الشیخ ابرٰهیم بن سلیمٰن القطیفی فی شرح الفیة الشهید (ره) قال فی رد دلیل المشهور مع امکان حمل الزاید علی الاستحباب هـ، و استوجه هذا الحمل المحقق فی المعتبر و استقربه صاحب الکفایة و صاحب المدارك بعد ذکر امکان الحمل علی الاستحباب جعل الاحوط عدم ترك المرتب مطلقا و کذا صاحب الذخیرة

فلايكون على كل حال ما وقع منه عن عدم فهم المراد و لا خطاء بل صواب و قوله (ره) على ان الكلام انما هو فى خواص الائمة عليهم السلام الذين حازوا خطاب المشافهة يناقض كلامه سابقا و ينافيه لانه ممن حكم له بصحة ما يدعيه من الاجماع و هنا فرق بينه و بين المتقدمين فى صحة ما يدعونه من الاجماع لحسن الظن فيهم بعدم الغلط و فيه هنا حكم بالغلط المفهوم.

قال و منها انه مع العلم بانهم لايتكلمون الا بقول الامام (ع) و لايفتون بشىء الا بعد السماع منه اى حاجة الى الاتفاق و لم لايكفى احدهم على الاطلاق و الجواب انه قد تبين سابقا ان هذا العلم انما يحصل من تتبع احوالهم و الاطلاع على تقواهم و ديانتهم و هو مختلف باختلاف اوصافهم فقد يحصل باثنين بل بواحد و قد يحصل بعشرة بل بعشرين.

اقول و هذا مثل ما سبق و لكن كلام المعترض متجه على ما قرر هو و ليس فى جوابه جواب و لا مطابقة فان قوله ان هذا العلم يحصل الخ لايتمشى على معرفته بالاجماع فان لقائل ان يقول ثبت عندنا العلم بالتتبع فلانحتاج الى الاتفاق بل الواحد يكفى و اما على ما قررناه فان الواحد لايزيد على كل فرض على خبر الواحد الصحيح الصريح الدلالة و لايثبت به عندنا ما يثبت بالاجماع للاحتمالات السابقة فراجع و لا عبرة بمجرد الاتفاق على ان قوله و قد يحصل بعشرة بل بعشرين ينافى قوله سابقا بان العبرة بالنص لا بغيره و لهذا قال لو تعارض الاجماع و الخبر قدم الخبر لان دلالته على قول الامام (ع) تفصيلية بخلاف الاجماع و (فان خ) ظاهر كلامه ان الواحد قد لايحصل به العلم و هذا خلاف ما قال من انهم لايقولون الا بالنص و يلزمه مع ذلك ان الواحد كاف لانه لايقول الا عن سماع من الامام عليه السلام.

قال و منها انهم ليست لهم فتاوى مجردة عن الاسناد الى الامام (ع) لان من عادتهم انهم اذا سمعوا من الامام (ع) شيئا اسندوه اليه و الجواب ان هذا غير مسلم بل كثيرا ما يفتون بالحكم و لايصرحون باسناده الى الامام عليه السلام تقية عليه او لاجل غرض اخر و كثير من الاحاديث ناطقة بذلك و الاستبعاد بان التقية تقتضى

الافتاء بقول العامة لا بقول الامام عليه السلام من غير نقله عنه غير موجه فان التقية كما تكون بالوجه الاول تكون بالوجه الثانى و ما استشهد به على صحة الوجه الاول يقتضى الوجه الثانى و على تقدير تسليم الدعوى يتم المطلوب ايضا فان نقل الشيخ مثلا اجماعهم يراد به اجماعهم على الرواية و من رواياتهم تعرف مذاهبهم و هذا يجب على الخصم قبوله فلايجوز له رد اجماعات الشيخ و اضرابه و هذا حالها.

اقول مراد المعترض انكم اذا قلتم انهم لايفتون بغير قول الامام عليه السلام ما كانت لهم فتاوى حتى يحصل باتفاقها اجماع و انما فتاويهم متون الاخبار فلايلزم من دعواهم الاجماع حجية الاجماع و ان كان كلامهم حجة لان حجيته حجية النص و هو متجه على ما رتبه هذا الشيخ.

قال و منها ان دعوى وجود كتب اصحاب الائمة (ع) فضلا عن معلوميتها فى عصر من تقدم على الشيخ كالكلينى و الصدوق بعيدة عن الانصاف الخ، فاجاب بانه ان لم يحصل الكل فلا ريب فى حصول البعض و هو كاف الخ، الى ان قال و منها ان الاطلاع على مذاهب هؤلاء لايدل على الاطلاع على سائر مذاهبهم فضلا عن مذاهب غيرهم و الجواب انه لايحتاج الى ان يطلع على سائر مذاهبهم الا لمن حاول اثبات الاجماع الحقيقى المدون فى اصول الفقه و تحصيله اصعب من صيد العنقاء و اما من حاول اثبات اتفاق جماعة من خواص الائمة عليهم السلام على حكم رواية و فتوى فلايحتاج الى ذلك بل هو اسهل من شرب بارد الماء على السيد و الشيخ و من قبلهما.

اقول و ايضا كلام المعترض متجه عليه و على ما رتب و يلزمه من جوابه بالاكتفاء بتحصيل البعض من المتقدمين الاكتفاء بتحصيل البعض من المتأخرين فان كان انما قبل من المتقدمين لحسن الظن فيهم كما ذكر سابقا فى فهم مراد الامام عليه السلام عند نقل الحديث بالمعنى و عدم السهو فى النقل فكذلك المتأخرون فانهم اهل لذلك لان فيهم من لايكاد يوجد مثله فى المتقدمين فى التذكر و الفهم الا ان يقول بانهم يعملون بالرأى و القياس و الاستحسان و الا يلزمه

ما يلتزمه (يلزمه خ) للمتقدمين.

قال (ره) تتمة فى الاجماعات و فيها امور:

الاول ان الاجماعات التى يدعيها علماء الامامية فى مصنفاتهم الافتائية ان ارادوا بها الاجماع الحقيقى فى جميع الموارد فهو كذب بحت لايجوز نسبته اليهم رضوان الله عليهم و ان ارادوا به معنى غير هذا فله صور احدها ما يكون منعقدا وقت ظهور الائمة عليهم السلام و يراد به المشهور بين خواصهم رواية او فتوى او رواية و فتوى او عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فدعوى الاجماع من المتأخرين كالفاضلين و الشهيدين و اضرابهم من غير نقل من المتقدمين غير مستقيم لعدم امكان اطلاعهم و اما مثل السيد و الشيخ و من تقدم عليهما فيمكن اطلاعهم عليه من غير جهة النقل لمعرفتهم بمنشأ الاجماعات و تيسر ذلك عليهم لوجود الاصول الاربعمائة كلها او جلها عندهم فيكون غاية الاجماع عندهم الشهرة او عدم وجود المخالف و لا ريب فى حجية هذا الاجماع.

اقول قوله ان ارادوا بها الاجماع الحقيقى الخ، ليس بمتجه و قد مر جوابه فى عدة مواضع و كيف يكون كذبا و كثير من المسائل ادعى فيها الاجماع الحقيقى و هو كذلك كما لو كان المخالف موجودا فى الصدر الاول بحيث يمتنع على طريقته دعوى الاجماع كقول الصدوق بان ماء الورد يرفع الحدث مطلقا و ان النوم ليس بناقض بنفسه لانه ليس بحدث الى غير ذلك ثم انقرض الخلاف فان الاصحاب ادعوا فيهما و فى نظايرهما الاجماع و هو اجماع حقيقى و ان وجد سابقا المخالف لانقراضه و انقراض قوله فقوله (ره) كذب بحت، كذب بحت لايجوز نسبته اليهم رضوان الله عليهم و قوله و يراد به المشهور بين خواصهم الخ، ان اراد به مجرد الشهرة فقد مر الكلام عليها و انها لا حجة فيها الا على النحو الذى قررناه فانها اجماع و حجة سواء كان رواية او فتوى او رواية و فتوى و اما عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فان دل الدليل القاطع على خطاء المخالف لو فرض وجوده كما اذا دل على دخول قول الامام عليه السلام فهو اجماع لا فرق بين المتقدمين و غيرهم و الفارق مطالب بدليل الفرق المعتبر.

و اما مثل فرقه بين السيد و الشيخ و من قبلهما و من بعدهما فليس بشيء لان استدلاله على الفرق بان هؤلاء يتيسر عليهم لوجود الاصول عندهم لاينهض بالحجة لانهم ان كان استيضاحهم و اعتبارهم و انتقادهم معتبرا يعول عليه فلا ريب ان المتأخرين و ان لم تصل اليهم الاصول فقد وصل اليهم كتب من وصلت اليهم الاصول و هي معتبرة كالاصول بل احسن منها لان الاصول ليس كلها تعتبر و كتب هؤلاء كلها معتبرة انتخبها من الاصول المعتبرة من يعتبر انتخابهم كالسيد و الشيخ و من قبلهما فمااعتمد المتأخرون الا على ما هو معتمد فلا فرق مع ان عند المتأخرين ما عند المتقدمين من القرائن غالبا من شهرة الخبر و تكرره في كثير من الاصول يعرفونها بوجودها في كتبهم و ان لم توجد عندهم الاصول لان العلماء في الغالب اذا رأوا حديثا ابتدءوا في السند بذكر صاحب الاصل و يعرف وجود الخبر في اصل ذلك الراوي المبتدء به في السند كأن يقول الشيخ في كتابي الاخبار مثلا الحسين بن سعيد و هو لم يلقه و انما صدر به السند للدلالة على انه اخذه من اصله و كذلك اذا اخذه من جامع البزنطي قال في اول السند احمد بن محمد بن ابي نصير بل قد عرفت عادة نقلة الاخبار بذلك و كذلك يعرفون عمل الاصحاب بذلك الخبر من استدلالهم به على احكامهم و عدم عملهم به بحملهم له على المحامل البعيدة و الطعن في رواته (روايته خ) و دلالته و بالعرض على الكتاب و السنة و على مذاهب الجمهور و بالجملة فجل القرائن بل كلها لاتكاد تخفى على المتأخرين و عندهم زيادات قرائن لاتكاد تحصل للمتقدمين كانقراض احد القائلين و كاستقرار (كاستقراء خ) الحكم بعد الاختلاف على قول او قولين و انقلاب المشهور نادرا و بالعكس و انقطاع حكم تقية سلف موجبها و وقوع حكم تقية تجددت لم تكن قبل و كالاحتمال المتجدد عند النظر في توجيه السابق من الواردات الالهية التي سنحت بنظر الحجة عليه السلام الحافظ للشريعة لئلايرتفع الحق عن اهله و هذا اعظم من كل شيء الى غير ذلك فمن عرف ما قررناه ظهر له يقينا ان المتأخرين الذين وصل اليهم الحكم اولى من المتقدمين بكل اعتبار و ادلة هذه الحروف الشريفة من الاخبار و صحيح الاعتبار ليس عليها

غبار و لكنى اقول كما قال محمد كاظم الازرى (ره):

كم بجنبى للصبابة واد　　　كل آن حمامه نواح

قال (ره) الثانى لايكون منعقدا فى زمان الغيبة الصغرى على طبق قول واحد من الائمة عليهم السلام و ان لم يكن صاحب الزمان عليه السلام و الاطلاع على موافقة قوله لقولهم حاصل بالقرائن المعلومة بالتتبع بل احاديث الامر باتباعهم يشملهم ايضا بل ربما يقال انهم المعينون بخصوصهم بتوقيع القائم عليه السلام كما مر.

اقول قوله بالقرائن المعلومة الخ يريد به ان المتأخرين لايكون اجماعهم حجة عنده لانهم لايطلعون على قوله عليه السلام ليكون قولهم موافقا لقوله الذى هو شرط اعتبار حجية الاجماع و قد مر ما يغنى عن جوابه و قوله بل احاديث الامر باتباعهم الخ، ليس بصحيح لانه ان كان الامر باتباعهم مخصوصا باولئك وجب الاخذ عنهم و لم يجز الاجتهاد فى مقابلة اقوالهم و اقوالهم مختلفة و لايجوز الترجيح فيها لان غيرهم لم يؤمر باتباعه فلايعتبر نظره فيجب على من بعدهم العمل بكل ما علم عنهم اتفق او اختلف و هذا لايقول به هو فى ائمة الهدى عليهم السلام بل يقول لا بد من النظر و الترجيح و من كان له تلك المرتبة كان مأمورا باتباعه و الا فهو اول من يعرض عنه ليس فى محال القول حجة و لا فى المسألة عنه جواب كما قال الرضا عليه السلام.

قال (ره) الثالث ما يكون منعقدا فى زمان الغيبة الكبرى بين اصحابنا المتأخرين و ليس هذا بحجة عندى و غايته الشهرة بينهم و لعل اصلها من الشيخ على ما عرفت و الاحتجاج بالعدالة المانعة من الافتاء بغير علم مردود بامكان استنادهم الى ما يظن دليلا و ليس بدليل بعد الاطلاع عليه فان الظنون مظنة الخطاء.

اقول قوله و ليس هذا بحجة عندى، ليس بحجة عندى و المحكم بيننا من يعرف الرجال بالمقال لا من يعرف المقال بالرجال و قد مر البيان فى عدة مواضع

من هذه الرسالة و حصره لاجماعاتهم فى الشهرة غلط لما مر مكررا على انه قد مر ان الشهرة تكون حجة فى حال ثم نقول كيف تكون شهرة المتقدمين حجة و لاتكون شهرة المتأخرين حجة و هم كلهم على مذهب واحد و لايجوز ان يكون المتأخرون على خلاف المتقدمين و الا كان الخطاء عند المتقدمين لانقراض طريقتهم و مذهبهم و لايجوز ان يكون فى كل وقت قائم بها على سبيل الاتصال لانه لو كان كذلك لاشتهر و اما من يدعى ذلك فانا نجده يعمل فى اكثر مسائله بطريقة المتأخرين فيعول على الظنون الضعيفة فيسلك اضعف طرق المتأخرين اذا اعوزه الخبر لانه لما لم يكن من اهل الفن و ديدنه انكار طريقتهم و لم يسمع منهم كان محجوبا غالبا عن معرفة الظن الذى يرتضيه الشارع لانه يحكم و يعتقد بطلان الظن بانواعه و يدعى فى جميع احكامه اليقين اما صريحا او اشارة و اذا قال بالظن ادعى انه يقين حتى انا وجدنا من يقول بالظن فى المسألة و يخالف القائل فيها بمثل ظنه و يقول بأن ظنه مطابق للحكم الواقعى و يحكم ببطلان قول مخالفه فى نفس الامر و اذا قيل له ما الفرق بينكما قال نحن لسنا من اصحاب الظنون و انما ظننا يقين و يتكلم بما لايعلم و لا شك انه مطالب باليقين فكل مسألة حكم بها لا عن يقين مؤاخذ بها لحكمه على نفسه بذلك لانه راد لرخص الله و شدد على نفسه و الحكم بالظن اذا تعذر اليقين رخصة مقبولة ممن امن بها مردودة ممن انكرها و لو كان هذا قائما بسنة الاولين على زعمه فان كان الاولون عاملين بالظن اذا اعوز اليقين كما يعمله هو فانهم كالمتأخرين لان المتأخرين انما يصيرون الى العمل بالظن اذا لم يكن لهم طريق الى اليقين و لهذا تراهم يتركون اخبار الاحاد اذا قام الاجماع لذلك و هذه طريقتهم لايختلفون فيها و لايتساهلون فيها بل لو كان عند احدهم ظنان اجتهد فى ترجيح احدهما فيعمل بالاقوى يشقون بلطف حدسهم و حسهم فى وزن ذلك الشعر يشقون شكر الله سعيهم و عظم اجرهم و ان لم يكن الاولون عاملين بالظن فى حال لم يكن احد ممن بعدهم قائما بطريقتهم فتكون طريقتهم منقرضة و المنقرض باطل لان الحق شجرة اصلها ثابت و قوله و لعل اصلها من الشيخ قد مر جوابها و يجوز ان يكون ما نقلوه من الشهرة انما هو مستفاد

من كتب الشيخ و السيد و المفيد و ابن زهرة و ابن حمزة و سلار و اضرابهم فما المانع منها و قوله و الاحتجاج بالعدالة الخ، مردود بما سبق من اعتبار الظن حيث يفقد اليقين و بما اجاب به من اعترض فى نفى حجية الاجماع فى قوله و منها ان قصر كلامهم على السماع فراجع و قوله فان الظنون مظنة الخطاء خطاء ان عمم لان الشارع اعتبره فى مواضع من الاحكام لاتنضبط و ان خصص فهو حق لكنه ليس بمحل النزاع.

قال (ره) الثاني الظاهر من دليل منكر حجية الاجماع بجميع انواعه نفى حجيته القطعية فلا اقل من ان تبقى حجيته الظنية فلا وجه للاعراض عنه و اطراحه بالكلية و اول من رد اجماعات السيد و الشيخ لورود المخالف فى صورة النزاع الشهيد الثانى ظنا منه ان الشيخ يريد الاجماع على العمل بالخبر و الحال انه يريد الاجماع على عدم رد الخبر او ظنا منه انه يريد الاجماع الحقيقى فانه يبطله وجود المخالف.

اقول قوله الظاهر الخ، لعل الظاهر منه ارادة بطلانه بالكلية لا انه لايكون حجية قطعية لان القائل بالحجية يريد بها القطعية و لا اشكال فى هذا و ما قيل فى الاجماع المنقول فالمراد به فى نفس ثبوته لا فى حجيته و ما قيل انه بحكم خبر الاحاد و هو لايفيد الا الظن فقد قدمنا انما ذلك فى المنقول عن المحصل او المحصل الخاص فانه عند من لم يحصله فلا اشكال فى انه لايفيد القطع و قد مر بيان ذلك و برهانه و قوله ظنا منه ان الشيخ الخ، ليس بظاهر لاحتمال ان يكون الشهيد (ره) انما فعل ذلك لانه ظهر له الدليل على عدم انحصار الحق فى المنقول فيه الاجماع فجاز عنده رده لعدم ثبوته لاحتمال المحصل او عدم صحة النقل للدليل و بالجملة فليس رده لذلك ردا للاجماع و كيف لا و اكثر استدلاله به الاترى انه فى كثير من الموارد يستدل على المسألة و يورد الدليل و يؤيده بنقل الاجماع عن السيد و الشيخ و امثالهما لا انه يظن ان الشيخ يريد الاجماع الحقيقى لانه لو كان كذلك لكان المخالف ان كان معلوم النسب لم يرد الاجماع بذلك الشهيد و ان كان مجهول النسب لم يدع الشيخ حينئذ الاجماع الحقيقى و ان ادعى

المحصل لم يضر ذلك رد الشهيد لعدم حصول ذلك له و الشهيد (ره) لايجهل هذه المسألة و هو من اهل الفن و لاينافى ذلك انه قد يقع منه ما ينافى هذا الكلام لانه لايستنكف عن الغفلة هو و لا غيره الا من عصمه الله تعالى.

قال (ره) حتى سرى الوهم فى عصرنا هذا الى ابطال اجماعات فقهائنا الاولين و الاخرين حتى فى صورة عدم وجود المخالف لعدم تحقق الاجماع فى نفسه و لعدم الاطلاع عليه لتوقفه على معرفة فتاوى علماء الامصار المنتشرين فى الاقطار و مثل هذا الاجماع متعذر حصوله و مدعيه كاذب فكذبوهم فى نقل تلك الاجماعات و طعنوا فيهم و نسبوهم الى الجهل و ان سبب ذلك مخالطتهم لعلماء العامة فاقتبسوا من اصولهم و هو قدح فى علماء الشريعة اذ ما منهم احد الا و هو يعمل بالاجماع سيما السيد و الشيخ و المفيد و ثقة الاسلام و رئيس المحدثين و امثالهم ممن هو فى زمانهم او قبلهم و العجب انهم يصدقونهم فى نقلهم اقوال العامة و لايصدقونهم فى نقلهم مذاهب الخاصة مع انهم يصدقونهم فى نقلهم الروايات و كان الانسب انهم لما رأوا ان الاجماع المدعى لايمكن حمله على حقيقته ان يحملوه على اقرب مجازاته و هو الشهرة او عدم وجود المخالف او الاجماع على عدم رد الحكم او الاجماع على رواية الحكم بمعنى تدوينها فى كتب اصحاب الائمة (ع) كما اعتذر لهم الشهيد الاول فى الذكرى بنحو ذلك.

اقول انما سرى (ذلك خ) الوهم من عدم التورع و من التجرى و الاقدام على ما لايعلم فكانت النفوس تدعى الربوبية بمعنى ان من شأنها ان لاتحب الدخول تحت الحجر لشدة انيتها و عظم دعواها فلاتقبل الدخول تحت طاعة غيرها الا قسرا فلذا تقدم على القول بغير علم و على انكار ما لم تعلم لاجل اغراضها الفاسدة فان كانت فتواهم فى مسألة ضرورية محسوسة و ادلتها كذلك انقادت لها غالبا و ان لم توافقها كراهة الفضيحة بين امثالها و لو ان الناس طلبوا الحق بدون ملاحظة الاغراض الفاسدة لم يختلفوا و ان كانوا مختلفين حين النظر لانهم متفقون حين الفطرة التى فطرهم الله عليها لان الذى يراد من الناس ان يتعلموا و طريق التعلم طلب ما لايعلم ممن يعلم غير مستنكف و لا مستكبر و لا

متبرئ من الجهل فلو انهم سألوا من يقول بحجية الاجماع من العارفين به و يتفهم منه السائل منهم و اذا عرض عليه دليله و لم يعرفه قال اعد على و لايستنكف كراهة ان يقال انه بليد فان ذلك خير من ان يكون عنيدا (عتيدا خ) فلو كانوا كذلك لاتفقوا على الحق و لهذا الداء العضال وقع النزاع فيما هو متحقق لاينبغى النزاع فيه و من ذلك انكروا الاجماع و حجيته على طريقة الشيعة لا لعدم تحققه فى نفسه و لا لعدم امكان الاطلاع لتوقفه على معرفته فتاوى علماء الامصار المنتشرين فى الاقطار لما نبهناك عليه مرارا من ان الاطلاع لايتوقف على ذلك و قوله (ره) مثل هذا الاجماع متعذر حصوله و مدعيه كاذب باطل لانه لاينكر وجود مسائل متفق عليها بحيث يجزم ان جميع العلماء المنتشرين فى اقطار الارض متفقون عليها كوجوب المسح فى الوضوء و تعين متعة الحج على الافاقى بالاستطاعة و كلامه هذا و ان كان فى مقام الرد على منكرى حجية الاجماع الا انه ممن لايقول بها.

قال (ره) الثالث لا ريب ان اجماع الامامية ان تحقق فهو حجة قطعا للقطع بدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوالهم لكنه قل ان يتحقق فى غير ضروريات الدين او ضروريات المذهب و الخلاف فى غيرهما اشهر من ان يذكر فلاينبغى الالتفات الى اجماعات المتأخرين لعدم القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام بل هذا مما يقطع به فى زمن ابن ادريس و ما شاكله الى يومنا هذا و لو اريد به المشهور بينهم لم يكن حجة.

قال فى المعالم ان كل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث تعتبر الاحاد فلا بد ان يراد به الشهرة ثم ذكر انه يمكن الاطلاع على الاجماع فى الزمن المقارن لعصر ظهور الائمة عليهم السلام لامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التتبع.

اقول قوله و الخلاف فى غيرهما اشهر من ان يذكر قد تقدم ما يصلح جوابا له و نقضا و قوله فلاينبغى التفات الخ، باطل.

اما اولا فقد اثبتنا الالتفات فنفيه غير مسموع و راجع ما مضى و اما ثانيا فلأن

نفيه الالتفات اليه جعله متفرعا على وقوع الخلاف و ليس كلما وقع فيه الخلاف لايلتفت اليه لان وقوع الخلاف ليس دليلا على عدم الالتفات اليه و لا على عدم تحققه و باقى الكلام قد مر الكلام فيه.

قال (ره) و على هذا لانحتاج الى اعتذار الشهيد الاول مع انه احسن الادب مع مشائخنا المتقدمين و اما الشهيد الثانى فقد اساء الادب معهم كثيرا، قال بعد ان اورد مايقرب من اربعين مسألة ادعى الشيخ فيها الاجماع و ليس كذلك قال و افردنا هذه المسائل للتنبيه على ان لايغتر الفقيه بدعوى الاجماع فقد وقع فيه الخطاء و المجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ و المرتضى و فيه تصريح بتخطئة السيد و الشيخ و غيرهما و نسبتهم الى المجازفة مع انه ناقض نفسه فى اماكن كثيرة منها ما نقله عنه فى المدارك فى وجوب غسل القطعة اذا كان فيها عظم قال هذا الحكم ذكره الشيخان و اتباعهما و احتج عليه فى الخلاف باجماع الفرقة و اعترف جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص فى ذلك لكن قال جدى ان نقل الاجماع من الشيخ كاف فى ثبوت الحكم بل ربما كان اقوى من النص و هو مناف لما صرح به من التشنيع على الشيخ و غيره فى دعوى الاجماع و المبالغة فى انكاره.

اقول ان مقام الشهيد ارفع من ان يجهل كل الجهل بأن ينكر الاجماع و يقع فى الشيخ و غيره و لكن له مقاصد و لكلامه محامل و ان كنا نجوز عليه الغفلة و الخطاء و لكن بين لك ان الاجماعات المنقولة ليست من قبيل الاخبار (الاحاد خ) بحيث يكفى فيها مجرد النقل و تكون بمجرد ذلك ثابتة و ان افادت مفادها بل هى من قبيل المسائل الاجتهادية فيجرى فيها الترجيح للخلاف فى شرائط الحجية من جهة معرفة دخول قول المعصوم عليه السلام بالقرائن الدالة على ذلك و اما وقوع الخطاء و احتماله المانع من التقليد فيه فلعدم العصمة.

و اما احتمال المجازفة فلامكان الاعتماد على نقل الثقة لانه قرينة دالة و ذلك راجع الى حصول الظن للمعتمد فيكفى فى حقه و ان كان لايكفى ذلك فى حق غيره بل لا بد من الاطلاع الابتدائى فى النقل حيث يمكن ليعلم هل المنقول

ضرورى او مركب او مشهورى او غير ذلك و لايكتفى بالنقل بدون النظر فيه و قوله (ره) انه اساء الادب معهم كثيرا عجيب لانه انكر على الشهيد فى اساءة الادب مع الشيخ و السيد و لم ينكر على نفسه فى اساءة الادب مع الف سيد مثل السيد و الف شيخ مثل الشيخ و قوله (ره) مع انه ناقض نفسه فى اماكن كثيرة منها ما نقله عنه فى المدارك الخ، لايلزم المناقضة بل معنى كلام الشهيد كما قلنا انه حصل له الظن بنقل الشيخ فى هذه المسألة فاعتمد على ظنه، لايقال كيف يحصل له الظن بنقل الشيخ فى موضع و فى اخر لايحصل لانا نقول ان مرادنا بحصول الظن حصوله عن رجحان الحكم فى اللطيفة الربانية التى اشار اليها الصادق عليه السلام فى مقبولة عمر بن حنظلة بقوله و عرف احكامنا فان العالم ينظر بنور الله و يكون الدليل مقارنا لنظره و مطابقا و لو كان فى الحقيقة نظره تابعا للدليل ابدا لكان اذا تعارض الدليلان يتعذر عليه الترجيح لعدم المرجح الاترى انه لايقبل كل دليل و انما يقبل ما يوافقه و نقل الشيخ للاجماع كغيره من الادلة يقبل منه العالم ما يوافقه و تكون الموافقة عنده دليلا على وقوع ذلك النقل الخاص لا عن خطأ و لا عن مجازفة و عدم الموافقة عنده دليلا على احتمال الخطاء و المجازفة بحيث لايعتمد على مجرد النقل بدون النظر فيه الى ان يحصل الموافقة فافهم الاشارة.

قال (ره) و قد تبين مما مر ان مثل هذا التشنيع العظيم مبنى على ان طريق المتقدمين و المتأخرين واحدة و ليس كذلك فلنا ان نقول ان المتقدمين انما يعملون بهذه الاصول التى احدثتها العامة لاجل الزامهم بما لاينكرونه لا لاجل ان ذلك دليل عندهم كما انه كذلك عند المتأخرين و الاجماع من اشهر ادلتهم فلاينبغى نسبتهم الى الجهل و ان ذلك بسبب مخالطتهم و الطبع سراق لكن لا بد و ان يراد به الاجماع الناشى عن اتفاق الاراء فانه من مخترعات العامة قطعا يدل على ذلك ما رواه فى الكافى من جملة رسالة كتبها الصادق عليه السلام الى اصحابه يقول فيها و قد عهد رسول الله صلى الله عليه و آله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله نبيه صلى الله عليه و آله يسعنا ان نأخذ بما اجمع عليه رأى الناس ثم قال عليه السلام فى (فما ظ) احد اجرأ على الله و لاابين ضلالة من اخذ بذلك

فاجماعات السيد و الشيخ و اضرابهما ان ارادوا الناشى عن اتفاق الاراء فمرادهم الزام العامة القائلين بذلك و ان ارادوا به الناشى عن اتفاق الروايات فهذا هو الحجة التى لايجوز ردها.

اقول قوله (ره) ليس كذلك، يعنى ان طريقة المتقدمين ليس مثل طريقة المتأخرين ليس بشىء لما بينا سابقا ان الطريقة واحدة و الا لزم انقطاع الحق و ارتفاعه فى وقت من زمان التكليف عن الفرقة المحقة و قوله فلنا ان نقول انما يعملون بهذه الاصول الخ، ممنوع فى حق المتأخرين لتصريحهم بأن الاجماع عندهم لايكون حجة الا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام و هو ممن نقل ذلك عنهم و كتبهم مشحونة بذلك فدعواه على المتأخرين بقوله كما انه كذلك باطلة و قوله فيهم بهتان و قوله فلاينبغى نسبتهم الى الجهل يعنى المتقدمين معارض بالقول الحق انه لايجوز نسبة المتأخرين الى الجهل و لو قلت بالطريق الاولى لم اكن مخطئا لما بينت سابقا من اختصاص المتأخرين بمزايا الاحتمالات المتجددة مع ان ما استقر من المذهب مع ادلته و تواجيهه و ما اتفق عليه و ما اختلف فيه قد صار اليهم و ان كان من جهة المخالطة مع العامة فالمتقدمون اشد و ان كان من جهة ان الطبع سراق فلا ريب ان المتقدمين يخاف عليهم من ذلك اشد من المتأخرين لاختلاط الاحكام و الحكام فى عصر المتقدمين بخلاف المتأخرين و ليس فى الحديث على المتأخرين طعن بوجه ما و ما حكم للسيد و الشيخ و اضرابهما من الارادة الحسنة بانهم ان ارادوا الناشى عن اتفاق الاراء الى اخر كلامه فهو فى حق المتأخرين بالطريق الاولى لان المتأخرين لايكادون يريدون الناشئ عن الاراء قط و ما يتوهم من عبارات بعضهم فهو اما لانه قد ظهر له تحقق دخول قول المعصوم عليه السلام و لم يظهر لغيره الناظر فى عبارته او انه غلط فى التعبير عن هذا المعنى او انه راد على غيره دليله بحمل اجماع ذلك الغير على ذلك ليبطله او انه اخطأ فى الارادة لذلك سهوا و من ذهب منهم الى اعتبار حجية مجرد الشهرة كما سبق انما يزعم ان ذلك تحصل منه قوة الظن بدخول كلام المعصوم عليه السلام و على كل تقدير فالشيعة لايعتبرون الاراء و لا اتفاقها فى الدين ما لم

تفد دخول قول الحجة عليه السلام و المدعى عليهم باهت لهم.

قال الرابع سبب اختلاف علمائنا فى مسائل التفريع اختلاف انظارهم و مباديها كما هو جار بين سائر الامة و سبب اختلافهم فى المسائل المنصوصة فسببه اختلاف الروايات ظاهرا و قل ما وجد فيه التناقض بجميع شروطه و قد كانت الائمة عليهم السلام فى زمان تقية و استتار لقوة مخالفيهم و كثيرا ما يجيبون السائل على وفق معتقد بعض من عسى ان يصل اليه المعاندون او يكون الجواب عاما مقصورا على سببه او قضية فى واقعة مخصوصة او اشتباه على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا و بينهم كما وقع فى زمن النبى صلى الله عليه و آله مع ان زمان الائمة (ع) كان اطول من الزمان الذى انتشر فيه الاسلام و وقع فيه النقل عن النبى صلى الله عليه و آله و كانت الرواة اكثر عددا فهم بالخلاف اولى لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة خصوصا اذا كانوا من العلماء المحققين و لم يوجد لهم مخالف و قد دل العقل و النقل على قبح العمل بالمرجوح الضعيف و ترك العمل بالراجح القوى نعم فى بعض الصور قد يحصل الظن القوى فى خلاف المشهور فيجب العمل به لرجحانه على الظن الحاصل من المشهور سيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين دون غيرهم و ما احسن ما قيل المناسب لاهل الورع ان يراعى فى العمل بالاحكام الشرعية ما امكنه من الاحتياط فى المسائل الخلافية فيختار فيها طريقا لاتعارضه رواية و لاترده دراية تتفق فى حسنه الاراء و الاثار و تشهد على صحته الفتاوى و الاخبار فانه مسلك لا ريب فيه و سبيل واضح لا عيب يعتريه، انتهى كلامه الذى اردنا نقله و الكلام عليه عفى الله عنه و عنا و عن جميع المؤمنين.

اقول اول كلامه هذا لا بأس فيه الى قوله فهم بالخلاف اولى و قوله لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة الخ، يطول الكلام فيه الا انه لا فائدة فيه فيما نحن بصدده و قوله لاسيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين الخ، مردود بما تقدم و قوله و ما احسن ما قيل الى اخر كلامه فيه انه يلزم منه ان المصير الى الاخبار بدون ملاحظة كلام العلماء و سلوك الجمع بينهما ليس فيه

احتياط و انما الاحتياط فى الفتوى سلوك طريق الجمع بينهما فانه الذى لا ريب فيه و لا عيب يعتريه و ما سواه ففيه ذلك و هو كما ترى و انما اوردت كلامه اعلى الله مقامه لما فى الكلام عليه من الفوايد المتعلقة بمسألة الاجماع مما نثبته و ننفيه و اعلم ان فيما كتبت بعض المسائل المستغربة و لولا خوف الاطالة و قوله عليه السلام ما كل ما يعلم يقال و لا كلما يقال حان وقته و لا كلما حان وقته حضر اهله هـ، لاوردت فى ذلك من الاخبار و صحيح الاعتبار ما يجعلها انسية بعد ما كانت وحشية و لكن لا حاجة الى ذلك فان اهلها يعرفونها و الاغيار غير مخاطبين بها و السلام على من اتبع الهدى، و فرغ منها مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم الاحسائى قبل الزوال من السادس عشر من شهر رمضان سنة خمس عشرة بعد المائتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوٰة و السلام حامدا مستغفرا مصليا مسلما و الحمد لله رب العالمين.



الرسالة الحملية

فى شرح عبارات من فوائد الآقا باقر البهبهانى

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الحملية
فى شرح عبارات من فوائد الآقا باقر البهبهانى

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائی انه قد عن لی ان اذكر ما هو الصواب فيما اختلف فيه الاصحاب من انه هل يحمل من الاخبار على التقية ما لايوافق شيئا من المذاهب لوجود بعضها لايوافق مذاهب العامة و لا مذهب الخاصة ام لا بد فی الحمل على التقية من وجود قول لهم يحمل عليه و الا لم يجز ذلك مما صرح بالاول شيخنا الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم البحرانی و غيره و بالثانی شيخنا الفاخر الآقا باقر بل ظاهر كلامه دعوى الاتفاق و قد حقق مذهبه فی فوائده فاحببت ان انقل صورة عبارته و اجعلها متنا لكلامی ليكون شرحا مبينا و توقيفا معينا على ما اختاره فی هذه المسألة .

قال (ره) : فائدة - اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا لمذاهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء و المتأخرين الا انه توهم بعض الاخباريين فجوز كونه تقية و ان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد تكثير المذهب فی الشيعة كيلايعرفوا و يؤخذوا .

اقول الظاهر ان معنى كون الحكم المستفاد من الخبر تقية هو ان يكون وجوده فی المذهب للعمل او للذكر و النقل خاصة و ان لم يعمل به احد مما يتوقى به من بعض غوائل الاغيار و يسكن نائرة الغل و الحسد من صدورهم للمؤمنين سواء كان بموافقتهم فی قول او عمل او بعدم مخالفتهم كذلك او بمشابهتهم فيما يخصهم او يشاركون فيه غيرهم و لا ريب ان من مشابهتهم كثرة اختلافهم و اقوالهم و اختلاف رواياتهم فانها مما يسكن ثائرة الحسد قد يوقعون الخلاف لاجل ذلك لا غير كما تدل عليه موثقة زرارة عن ابی جعفر عليه السلٰم قال سألته عن مسألة فاجابنی ثم جاءه اخر فاجابه بخلاف ما اجابنی ثم جاءه اخر فاجابه بخلاف ما اجابنی و اجاب صاحبی فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما

اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا و لكم الحديث.

فان قلت انما اجاب بالاجوبة المختلفة لعلمه ان بكل جواب قائلا منهم و هو خلاف ما تدعيه.

قلت هذا خلاف الظاهر من الحديث فى السؤال و الجواب لان الظاهر انهم مختلفون و يعلمون ان مذهب الائمة عليهم السلام واحد فاذا اتفقوا دل على خالص اتباعهم و اذا اختلفوا كما اختلف اولئك هان الامر عليهم و لهذا قال فى هذا الحديث بعد ذكر و لو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان اقل لبقائنا و بقائكم الحديث، و هذا ظاهر فى انه ليس الغاية الا فيما يحصل به الدفاع عن شيعتهم سواء كان به قائل منهم ام لا بل اختلافهم فى ذلك كاف و مثله ما رواه ابو خديجة فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال سأله انسان و انا حاضر فقال ربما دخلت المسجد و بعض اصحابنا يصلى العصر و بعضهم يصلى الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا و اخذ برقابهم و لا ريب ان فى هذا الاختلاف فى ان بعضنا يصلى الظهر و بعضنا يصلى العصر لم يقل بهذا التوقيت احد من العامة فيما نعلم و قد جعله عليه السلام علة للدفاع اذ به يحصل الاختلاف و الخلاف بين الشيعة فيحصل لهم المشابهة بهم او (و خ ل) لايعرفون باتفاقهم و معنى انهم يعرفون انهم على خلافهم فى عدم الاختلاف الذى هو اثر الاصابة للحق و امثال ذلك كثير لايخفى على من تتبع اثارهم و عرف اسرارهم فقوله (ره) الا انه توهم بعض الاخباريين يشير به الى الشيخ يوسف بن احمد البحرانى و من تأمل الحال تحقق انه ليس بتوهم و انما هو الصواب و ليس كونه من الاخباريين بمانع للاصابة و دعوى انه المعروف من الاصحاب المتقدمين و المتأخرين ليست بمنافية لهذا لانا نمنع ما ذكره من حمل الاصحاب كثيرا من الاخبار على التقية مع وجود القائل و انما نمنع من حصر ذلك فيما ادعاه لوجود كثير من اخبارهم لم نجد بها قائلا منهم و لايجوز حملها على شىء من اقوال الفرقة المحقة نعم لقائل ان يقول ان مثل ذلك يحمل على محامل اخر غير التقية من بيان سر او تفسير باطن كما قال شارح الاصول فى الاجوبة المختلفة قال و تلك الاجوبة المختلفة عن

مسألة واحدة يحتمل ان يكون بعضها او كلها من باب التقية لعلمه عليه السلٰم بأن السائل قد يضطرب اليها و يحتمل ان تكون كلها حكم الله تعالى فى الواقع اذ ما من شيء الا و له ذات و صفات متعددة متغايرة ترتب عليها احكام مختلفة فلو سئل العالم النحرير عنه مرارا و اجاب بكل (فى كل خ ل) مرة بجواب مخالف للجواب السابق كانت الاجوبة كلها صادقة فى نفس الامر و ان لم يعلم السائل وجه صحتها و لايقدح عدم علمه فى صحتها لان الواجب عليه بعد معرفته (معرفة خ ل) علو شأن المسئول و تبحره فى المعارف و العلوم هو التسليم و اعتقاد انها صدرت منه لمصلحة انتهى، و الجواب ان ما صدر منهم عليهم السلٰم من ذلك قد اوصوا بكتمانه و حذروا من افشائه و بيانه و لا شك ان الداعى الى ذلك هو الخوف من احكام (حكام خ ل) اهل الخلاف و قضاتهم اما ليسلموا و تسلم شيعتهم باخراجه مرموزا او لئلايطلعوا عليها فيضاهوا به العلماء عليهم السلٰم و كل ذلك و امثاله تقية بل فى الحقيقة حتى ما كتموا عن شيعتهم او رمزوه عنهم فانه تقية منهم او عليهم و الا (لا خ ل) التقية لاظهروا الحق على اكمل وجه و اجلى بيان و لهذا اشار سبحانه بقوله الحق ليظهره على الدين كله و ذلك عند انقضاء دولة الباطل التى هى سبب التقية و الكتمان و كان وعدا مفعولا.

قال (ره): و هذا التوهم فاسد من وجوه: الاول - ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا و صوابا لما ورد من الاخبار ان الرشد فى خلافهم و فيما ذهبوا اليه فكيف مثل هذا تقية لان المراد من الرشد و الصواب انما هو فى الواقع رشد و صواب لا من جهة التقية و رفع الضرر و الا فجميع ما ذهب اليه العامة يصير رشدا و ايضا اذا كان رشدا فلم حكمت بانه تقية و مخالف لمذهب الشيعة.

اقول قوله ان الحكم اذا لم يكن موافقا الخ مردود اذ عدم موافقته لمذاهب احد منهم اعم من الرشد و الصواب اذ ليس كلما وافقهم باطلا لوجود ذلك فى كثير من احكامنا كما انه ليس كلما خالفهم حقا فان كثيرا من احكام الملل المخالفة للاسلام مخالف لجميع مذاهب الجمهور و لمذاهبنا مع انها باطلة و

الحكم بوجوب غسل الرجل اليمنى فى الوضوء و مسح اليسرى او بالعكس مخالف لجميع مذاهبهم و ليس برشد و لا صواب لان المراد من قولهم عليهم السلٰم ان الرشد فى خلافهم انما هو فيما كان بخلاف ما حكموا به و كان فى اصولنا و المعروف من مذهبنا ما يوافقه او يشبهه و لو لم يكن عندنا ما يوافقه او يشابهه لم يكن رشدا و ان كان بخلافهم و لهذا رد الاكثرون ما دل على وجوب القصر فى قاصد الاربعة الفراسخ لغير مريد الرجوع ليومه او ليلته و ان خالف مذاهب الجمهور لعدم ما يوافقه عندنا بل المعروف من مذهبنا يخالف ذلك و هو حصره فى الثمانية او الاربعة لمريد الرجوع ليومه او ليلته و هذه الموافقة و المشابهة هى المخصصة لعموم كون الرشد فى مطلق المخالفة و الا لصدق على كثير من احكام مخالفى الاسلام فتفهم ذلك راشدا فانه اصل عظيم و قوله (ره) لان المراد من الرشد و الصواب انما هو فى الواقع رشد و صواب لا من جهة التقية و رفع الضرر حق و لا منافاة فيه لما قلناه من ان الرشد الواقع انما هو فيما خالفهم و تناولته ادلتنا و شابه المعروف من مذهبنا و الا فليس بمسلم على عمومه و اعلم ان باقى كلامه فيه تدافع و اضطراب الا انه لا فائدة فى الكلام على ذلك و لا فيما يلزمه على انه لايلزمنا منه شيء مع ما قررناه.

قال (ره): الثاني - غير خفى على من له اذن اطلاع و تأمل ان العامة بادنى شيء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض و اذيتهم للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا و هذه كانت طريقتهم المستمرة فى الاعصار و الامصار فكيف تكون الحال اذا رأوا انهم يفعلون فعلا لايوافق مذهبا من مذاهبهم و لايقول به احد منهم اذ لا شبهة فى انهم يتهمون بذلك بل بمثل التكتيف فى الصلوٰة كانوا يتهمون مع انه مذهب مالك رئيسهم الاقدم الاعظم فى ذلك الزمان و غيره و الائمة صلوات الله عليهم كانوا يأمرون بمثل التكتيف و ادون منه كما لايخفى على متتبع الاخبار و كانوا يبالغون فى احترازهم عن اسباب التهم فكيف كانوا يأمرون بما لم يوافق مذهبا من مذاهبهم حتى التقية بل غير خفى ان العامة ماكانوا مطلعين بمذهب الشيعة فى ذلك الزمان من الخارج الا نادرا و كانوا كلما يروون (يرون خ ل) مخالفا لمذهبهم

يعتقدون انه مذهب الشيعة و يبادرون بالاذية و ماكانوا يصبرون الى ان يروا ما يخالف ذلك منه او من غيره من الشيعة مع ان رؤيته من غيره كيف ينتفع هذا سيما اذا كان موافقا لمذاهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل لو كان الكل مخالفا لمذهبهم و رأوه منه لاينفع لان الكل خلاف الحق عندهم و هم ربما كانوا يؤذون من هو سنى عندهم جزما بمخالفته للحق فكيف غيره.

اقول قوله هذا الى اخره قد تقدم ما يكفى فى نقضه و بيانه فى الجملة على سبيل الاقتصار ان قوله كانوا يتهمون الشيعة بالرفض الخ، يريد به انهم يؤذونهم و ان لم يروا منهم ما يخالف مذهبهم فكيف اذا رأوا ذلك منهم و اذا ثبت ذلك لم يجز من الحكيم الرؤف برعيته ان يأمر رعيته بخلاف مذهبهم لان ذلك مما يدعوهم الى اذية شيعتهم و اذا كانت الحال كذلك لم يحسن منه ان يأمرهم بما لايوافق احد مذاهبهم بل وجدناه ينهى عما لايوافق المشهور من مذاهبهم كما امر بالتكتيف لموافقته لمشهورهم مع ان مالكا يتركه و كلامه هنا هذا محتمل يلزمه منه ما فرعنه فاذا لم يجز من الامام ان يأمرهم شيعتهم (ان يأمر شيعته خ ل) بما لايوافق احد مذاهبهم و هو اعم من المخالفة كما ذكرنا لك سابقا فكيف يجوز منه ان يامرهم بأن يخالفوهم و يقول ان الرشد فى خلافهم على انه اذا امر بما لم يوافق احد مذاهبهم بمعنى انا لم نجد به قائلا منهم لم تنحصر فائدة قولهم فى العمل به لانه فى بعض المواضع يريد به ايقاع الاختلاف كما مر و فى بعضها يوافق به بعض مذاهب اهل الكتاب لعلمه بضرر ما منهم يندفع به او من غيرهم يندفع بهم و فى بعضها يوافق به قولا من اهل الخلاف لم نطلع عليه نحن و هو يعلمه كان او سيكون و فى بعضها لتشابههم فى كثرة الاقوال و هى موافقة لهم عظيمة يحصل بها دفاع بالغ او بناء على ان اقوالهم غير منحصرة لانها دائرة مدار الاراء و الاستحسان و موافقة الاغراض و مطالب الدنيا و محاراة الحكام لانهم يرون انهم اولوا الامر و تجب طاعتهم و لو فيما يخالف الحكم الشرعى كما هو معتقدهم و عملهم و فى بعضها للعمل به اما فى واقعة خاصة لموافقة رأى واحد منهم و انقرض و انقطع قوله و لم يصل الينا و بقى الخبر منقولا فيتوهم المتوهم انه حيث لم يجد به قائلا

من اهل الخلاف انه رشد و صواب على انا نقول انه عليه السلٰم قد نص على الاختلاف بما لم ينضبط كما قال عليه السلٰم انا الذى خالفت بينكم و قول الصادق عليه السلٰم لعبيد بن زرارة فى مثل هذا فى ما قال فى ابيه زرارة و راعيكم الذى استرعاه الله امر غنمه فان شاء فرق بينها لتسلم او يجمع بينها لتسلم و امثال ذلك كثير من طلبه وجده و مع هذا كله فانهم عليهم السلٰم لم يدعوا شيئا مبهما لم يفسروه و لا مجملا لم يبينوه بل وضعوا ضوابط و ايماءات و اشارات و علامات و اصولا لاتخفى على من وقف عليها معرفة المقبول من هذه الاخبار المختلفة و المردود و بيان المراد منها و المقصود و مع ذلك فهم من وراء شيعتهم بالتأييد و الالهام لهم و التسديد فاذا وجد المخالف لمذاهب اهل الخلاف فيما نعرف رجعنا الى تلك الضوابط و العلامات و الاصول و التلويحات فان تناولته و لو بوجه ما قبلناه و ان انكرته انكرناه و قلنا انه جار مجرى التقية لاحد تلك الامور التى اشرنا اليها و امثالها على انا قد اشرنا ان التقية قد تكون من بعض المتوالين و الشيعة كما تكون من المخالفين اما لما بينهم من الذنوب او الجهل لو يعلم ابوذر ما فى قلب سلمان لقتله و قد اخى بينهما رسول الله صلى الله عليه و آله او كراهة الافشاء للسر بينهم او بين اهل الخلاف الى غير ذلك من الاحتمالات المجوزة فى الحكمة للايجاد (لايجاد خ ل) الاخبار المختلفة سواء وافقت لما عندهم ام خالفت و لا ريب ان من اعظم اسباب التهم التى يبالغون عليهم السلٰم فى احتراز شيعتهم عنها كما ذكر رحمه الله فى استدلاله و معارضته اجتماع شيعتهم و اتفاق كلمتهم لانهم يعرفون بذلك و قد نصوا عليهم السلٰم على هذا المعنى كثيرا و لم يحترزوا عنه بشيء غير ايقاع الخلاف بوضع الاحاديث المخالفة و المختلفة و قوله (ره) و كانوا كلما يرون مخالفا لمذهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة جوابه حاصل مما مر على ان قوله انما يتم و يصلح للمعارضة لو لم يرد عن اهل العصمة الا الموافق لاحد اقوال المخالفين او ما هو الحق بحيث اذا تجد (نجد خ ل) به قائلا منهم فهو مذهبنا مع انه قد ورد المخالف لنا و لهم و الموافق لنا و لهم و المخالف لنا دونهم و الموافق لنا دونهم فليس كل ما خالفهم فيه الرشد و الصواب فاذا وجد و لم يوافق

لنا و لو بوجه ما لم يكن له محمل الا التقية على اى فرض كان و كذلك ليس كل ما وافقهم خطأ و ذلك ظاهر فليس فيما ذكره رحمه الله على ما ادعاه دليل و لا الى دعوى استقامته سبيل و ليس كلما قال به الاخبارى خطاء و لا العكس بل الصواب صواب و الخطاء خطاء.

قال (ره): الثالث - ان الحق عندنا واحد و الباقى باطل و ما بعد الحق الا الضلال و فى المثل الكفر ملة واحدة فاى داع الى مخالفة التقية و ارتكاب الخطر الذى هو اعظم لاجل تحقق التقية التى هى اخف و اسهل فتأمل.

اقول هذا الكلام لنا لا علينا لانه رحمه الله قرر ان ما سوى الحق الذى هو واحد باطل و نحن نقول هذا الكلام حق فيكون كل ما سوى مذهب الفرقة المحقة باطل سواء وافق مذهب احد من اهل الخلاف ام خالف لهم لان كله ضلال و كل ذلك ملة للكفر و كل ما وافق مذهب الحق فهو حق سواء وافق مذهب الاغيار ام خالف و قوله (ره) فاى داع الى مخالفة التقية مقبول و لكن اين مخالفة التقية و اين ارتكاب الخطر هل هو فى رد خبر لم يوافقهم اذا لم يوافقنا ام فى الاخذ به بل الاخذ به فيه خطران عظيمان احدهما العمل بما لم يوافقهم باطلا كان ام حقا و ثانيهما العمل بما لم يوافقنا و ادخالنا فى الدين ما ليس فيه بالعمل بخبر لم يكن فى اصولنا ما يدل عليه و لايشابهه بمجرد عدم وجود قائل به منهم استنادا الى ان الرشد فى خلافهم و هذا مخالف لهم لان ما لم نقل به قائل فهو مخالف لهم و اين هذا من ذاك لان رد خبر لم يعملوا به اخف عليهم من رد خبر عملوا به و هذا الشيخ قدس (قدس الله خ ل) روحه قائل برد ما وافقهم و العمل بما خالفهم و لا ريب ان طلب السلامة اذا دار بين رد ما عملوا به و رد ما خالفهم كان فى رد ما خالفهم اولى و احرى فافهم.

قال (ره): الرابع - ان التقية انما اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذى هو الحق على الذى ليس بحق و رشد على ما يظهر من الاخبار و ما عليه الفقهاء فى الاعصار و الامصار و هذا الفاضل المتوهم ايضا اعتبر ما ادعاه من التقية الذى توهمها لاجل الترجيح و بنى عليه المسألة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فاى

نحو يعرف انه هو التقية حتى يعبر فى مقام الترجيح و يقال ان معارضه حق و مذهب الشيعة.

اقول الاصح ان العرض على التقية من المرجحات للروايات مع اختلافها و قال بعض اصحابنا بانه ليس من المرجحات لانه طرح لاحد الدليلين لا جمع و لانه اثبات لاصل بخبر احاد و الاصول لاتثبت بالاحاد من القطع بثبوته ليصح ابتناء الاحكام عليه و الاصح الاول و ليس طرحا لاحد الدليل بل اثبات للدليل و ليس المطرح فى الحقيقة (الحقيقة دليلا خ ل) و ايضا فانه اثبات لاصل بمتواتر معنى او بما هو بحكمه و قوله (ره) ان التقية انما اعتبرت لاحد (لاجل خ ل) ترجيح الخبر الخ، مع ان التقية انما اعتبرت السلامة يريد به فى الترجيح مع اختلاف الاخبار و قوله (ره) فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فاى نحو يعرف انه هو التقية حتى يعتبر فى مقام الترجيح الخ، على نحو ما تقدم من الوجوه فان مجرد المخالفة فى الخبر لهم لايعين كونه مذهبا لاهل الحق بل يجوز فى بعض الاحوال حمل بعض الاخبار المخالفة على التقية منهم فقد يكون ذلك المخالف موافقا لبعض مذاهبهم التى كانت قبل اجتماعها فى الاربعة فانها قبل ذلك كانت بعدد فقهائهم حتى لاتكاد تنضبط و انما اجتمعت فى الاربعة المذاهب بعد انقراض دولة بنى العباس فى سنة خمس و ستين و ستمائة على ما نقله العلماء و قد يكون موافقا لما يتجدد من اقوالهم لان المذاهب و ان انحصرت الان فى الاربعة ظاهرا لكن احكام قضاتهم تتبع مرادات امرائهم تحصيلا لمآربهم منهم محتجين بانهم اولوا الامر الذين اوجب الله طاعتهم حتى ان بعض المشايخ الذين عاصرناهم منهم و هو ممن يرجعون اليه فى الاحكام و المعتقدات يقول فى حق حاكم زمانه ماندرى ما نفعل ان اطعنا فلانا و هو فى غاية الظلم و التعدى خالفنا نهى الله حيث يقول و لاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و ان عصيناه خالفنا امر الله حيث يقول اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم و هذا من اولى الامر الذين تجب طاعتهم فماندرى ما نفعل فاذا كان هذا كلامهم و معتقدهم مع ما نرى منهم من تغيير حكم الفقيه منهم فى مسألة واحدة و قضية واحدة اذا بذل المتدعيان الرشاء و تزايد

تتبدل فيها احكامه الى ان ينقطع بذل الباذلين طال ام قصر فكيف يمكن حصر اقوالهم فيما نقف عليه مع انا نعلم انها دائرة مدار الاراء و الاستحسانات و القياسات و الاغراض و مطالب الملوك بل يدلنا ما رأينا و سمعنا منها على ما لم نر و لم نسمع و قد يكون المخالف لما نعرف (تعرف خ ل) منهم موافقا لبعض اقوال بعض فرق الاسلام او غيرهم من الملل بل قد تكون التقية من بعض المحبين و بالجملة فضابطه ما يوافقنا من المختلفين فنقبله و نحمل غيره على التقية لانها هى سبب الاختلاف او يخالفنا فنرده و نحمله على التقية و لو بالمعنى الاعم و ننظر فى الاخر الذى لم تظهر منه لنا الموافقة و لا المخالفة و الظاهر انه على هذه الحالة اعم من الصواب و الرشد لكنا نقول انه شىء و كل شىء فيه كتاب و سنة فلا بد ان يكون فيه كتاب و سنة و لايعسر وجه حاله على المتفطن المتتبع و لانقول بعموم الارجاء او التخيير او التفصيل نعم على فرض وقوع التعمية و عدم الاطلاع فالتفصيل اقوى و احوط و انما قلنا ذلك لان الدين انما وضع تاما و الاصل فى ذلك ان ائمة الهدى (ع) قد اتوا بدين كامل و اصلوا له اصولا لها فروع و جعلوا على كل فرع دليلا مبينا مثبتا او نافيا فان ورد عنهم خبر مجمع عليه او متواتر معنى او محفوف بالقرائن المعينة للعمل به او يكون له معارض لاتقاومه سندا او دلالة او يكون راجحا على معارضه بنحو من الترجيحات و امثال ذلك تعين العمل به و كل ذلك نص منهم عليهم السلٰم على ذلك الخبر الراجح بتأصيل ما ترجح به و ان ورد له معارض و ترجح احدهما بالكتاب او السنة كما مر مما هو معلوم فكذلك و ان لم يكن مرجح الا العرض على امر اهل الخلاف الحمل على التقية حيث يتعين اما لعدم غيره او عدم مرجح يقدم عليه وجب ترك ما وافقهم و الاخذ بمعارضه لان الرشد فيه كما دلت عليه الاخبار الكثيرة بل لم يقل احد ممن يقول بالترجيح بمخالفة العامة بالاخذ بما وافقهم و ترك ما خالفهم و هذا مما نقول به لانه اذا تعارض الخبران وجب الاخذ بالمخالف لهم اذا كان الاخر موافقا لهم الا ان يكون الموافق لهم موافقا لنا و المخالف ليس بمعارض للموافق او كان مخالفا لنا فانه يجب الاخذ بالموافق حينئذ و ليس قولهم عليهم السلٰم فما هم من الحنفية على

شیء و متی افتوا بشیء فالحق فی خلافه و اذا رأیت الناس یقبلون علی شیء فاجتنبه و امثال ذلك علی عمومه للقطع ببطلانه و انما هو مخصوص بما لم یکن له فی الاصول التی اصلوها علیهم السلٰم لا نقلا و لا عملا ما یدل علی ذلك بنفی و لا اثبات لانهم علیهم السلٰم جعلوا الترجیح بالمخالفة هنا خاصة و هو من الاصول التی قرروها علیهم السلٰم و انما کلامنا فیما اذا تعارض الخبران و لم نعلم بقائل منهم باحد الخبرین فنأخذ بخلافه و نحن نقول لو کان الامر انه اذا کان کذلك لیس فی اصولنا و کلام ائمتنا علیهم السلٰم ما یدل علی احدهما باشارة و لا بمشابهة لا ظاهرا و لا باطنا لا صریحا و لا تلویحا قلنا بالتخییر او بالوقف او بالتفصیل بالفرق بین العبادات و غیرها او الضرورة و غیرها لان الخبرین حینئذ لایحکم علیهما معا لا بمخالفة و لا موافقة لا لنا و لا لغیرنا لکن الاصح ان القول بالتخییر حینئذ او الوقف او التفصیل عجز و تکاسل عن تحصیل ما یراد من المستوضح المستفرغ وسعه و ان الامر الواقعی انه لا بد من حصول ما یدل علی احد الخبرین المتنافیین باثبات ینتفی به الاخر (الآخر او نفی یثبت به الآخر خ ل) فمن تفقد ذلك فی الکتاب و فی احادیث ائمتنا علیهم السلٰم وجده صریحا او تلویحا و لو بکون الحق منهما مشابها لمذهب اهل الحق و اصولهم او بمخالفة الاخر کذلك و لقد اشیر الی ذلك فی ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) ((ع) قال خ ل) ما جاءك عنا اعرضه علی کتاب الله تعالی و احادیثنا فان کان ذلك یشبهها فهو منا و ان لم یکن یشبهها فلیس منا و فیما رواه الکشی عن یونس الی ان قال حدثنی هشام بن الحکم انه سمع اباعبدالله علیه السلٰم یقول لاتقبلوا علینا حدیثا الا ما وافق القران او السنة او تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدمة الی ان قال ان مع کل قول منا حقیقة و علیه نور فما لا حقیقة له و لا نور فذلك قول الشیطان هـ، و روی عنهم علیهم السلٰم ما من شیء الا و فیه کتاب او سنة هـ، الی غیر ذلك فاعتبروا المشابهة فی الترجیح و هی تتحقق بمشابهة اللفظ فی الفصاحة و البلاغة و نظم الکلام و امثال ذلك و لهذا کان کثیر من العلماء ترکوا العمل بالفقه الرضوی و قالوا ان کلامه لایشابه کلام اهل العصمة علیهم السلٰم و قالوا لایبعد ان یکون تألیفا لعلی بن الحسین بن

بابويه او هو رسالته الى ابنه المشهورة او اخرى استدلالا (استهلالا خ ل) بأن الرواية المنقولة منه فيمن احدث فى اثناء الغسل بأن عليه الاعادة من رأس نقل الصدوق لفظها فى الفقيه و قال ابى فى رسالته الى و اورد ذلك اللفظ بعينه و ما يقال من ان على بن الحسين نقلها بلفظها فى رسالته من الفقه الرضوى و من لم يعنونها بالرواية كما هى عادة المتقدمين فى كتبهم الفقهية خلاف الاصل و تتحقق المشابهة ايضا بالمعنى بجريها فى الدلالة على معانيها بما تعرفه الناس لقولهم عليهم السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و الا ما ينافى تشتمل على فى شىء اصولا (و الا تشتمل على ما ينافى مذهب الحق فى شىء اصولا خ ل) و فروعا او اعتقادا لان ذلك هو من معنى قولهم عليهم السلٰم ان مع كل قول منا حقيقة و عليه نور فلا بد لكل ناظر فى هذين المتنافيين اذا كان بصيرا غير متساهل ان يحصل الترجيح بينهما و لهذا لم نجد خبرين كذلك مع كثرة الاختلاف و التنافى حتى لاتكاد يوجد خبر لم يكن فى مقابلته اخر الا و قد حصل الترجيح بينهما و لم يخيروا بين العمل باحد خبرين قط الا بدليل خاص على التخيير غير الخبرين جامع بينهما كما فى القصر و الاتمام فى المواضع الاربعة مثلا او ما كان فى بعض السنن تساهلا فى ادلتها بل الذى يشير اليه رواية عيون الاخبار عن الرضا عليه السلٰم بخصوص دلالتها من ان ما كان فى السنة نهى اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و كرهه و لم يحرمه من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله الخ، الى ان التخيير المذكور يراد به بين ترك المكروه و بين فعله للرخصة و حمل اخبار التخيير على هذا اولى لانها عافة و هذا خاص مع معارضتها بما هو اكثر و اشهر و اصح منها و مثلها روايتا صلوٰة ركعتى الفجر فى السفر فى المحمل او على الارض فوقع موسع عليك بايهما عملت على ان من عمل الاحاديث الدالة على التخيير جمعا بينهما (بينها خ ل) عند الاختلاف فانما هو جرى على ظاهرها فى باب التراجيح من المسائل المفروضة فى العلم اقتصارا على ظاهر ما دل على التخيير بدون ملاحظة الجمع بين كلامهم عليهم السلٰم و هم عليهم السلٰم يجيبون السائل

على طبق سؤاله فاذا قال وجدت الخبرين متساويين من جميع الوجوه لايمكن لاحدهما جهة (حجة خ ل) ترجيح ما قال له بطبق سؤاله و هو التخيير لان ذلك واجب فى الحكمة اذا كلف الله العبد بامر خاطبه فيه بخطابين متنافيين و سد عنه باب الترجيح و معرفة المراد منهما كانت ارادة احدهما منه خاصة على سبيل التعيين مع تعذر جهة التعيين تكليفا بما لايطاق و الحكيم يتعالى (الحكم تعالى خ ل) عن ذلك و لو انه عليه السلٰم بين الحال و فصل جهات الترجيح فى التصريح و التلويح لطال المقال و اتسع المجال و كان منافيا للحكمة لان الذى تقتضيه الحكمة ما فعلوه من جميع ما يحصل به الترجيح بين السقيم و الصحيح فى مطاوى كلماتهم و احكامهم و احاديثهم و افعالهم عرفه من عرفه و جهله من جهله فقوله (ره) اى شيء يعرف به بعيد عن التحقيق لانه اذا استشهد بأن الكفر ملة واحدة و حصل الخبران المختلفان و عرف الراجح باى جهة من جهات الترجيح فرضت صح لك حمل الاخر على التقية لانا لانحصر الحمل على التقية فيما اذا وجد القائل منهم بطبق المخالف و ان كان هذا احد افراده بل نقول اذا وجد جاز الحمل على التقية حصل المميز فى اصولنا ام لا و ان لم يوجد القائل فلا بد من وجود المميز فى اصولنا كما اشرنا اليه فتعرف ما هو لنا و تحمل (نحمل خ ل) الاخر على التقية لانهم عليهم السلٰم لولا الخوف لمااختلف كلامهم ظاهرا و لاخالف حرف حرفا و هو رحمه الله لايقول بأن اختلاف كلامهم بدون سبب اذ لو كان بدون سبب لكان اما عن جهل او لايقاع المكلفين فى التيه و الحيرة و الضلالة او تلاعب و استهزاء فاذا انتفت هذه عنهم عليهم السلٰم للعلم الكامل و الاستقامة على امر الله تعالى و العصمة و الهداية و الحكمة ثبت انهم انما خالفوا بينها للدفاع و الامر كذلك صلوات الله عليهم و على ارواحهم و اجسادهم و رحمة الله و بركاته.

قال (ره): فان قلت اذا رأينا المعارض مشتهرا بين الاصحاب يحصل الظن بانه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفى مجرد الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض ظهور مذهب الشيعة و الشهرة مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذى توهم ما توهم لايضر تأمل.

اقول ليس الدليل الذى يحصل به جهة الحمل على التقية و الترجيح منحصرا فى الشهرة بل من اعظم ذلك ما اشرنا اليه انفا من ان الوسايط الذين جعلهم الله حجة على عباده لم يتركوا دينهم بين اتباعهم ناقصا مطلقا بل حاطوه عن كل وصمة بضوابط و اصول و اشارات و تلويحات و تصريحات و امدادات و تأييدات و منها انه اذا وجد الخبران المتعارضان فلا بد ان يثبتوا فى اثرهم دليل الترجيح او الجمع و ان يهدوا خليفتهم على ذلك لانهم هم الذين خالفوا بينها فاذا لم يدلوا اوقعوا الرعية فى ضلالة و هم هداة العباد الى الله فاذا انحصر الترجيح فى التقية فان عرف المراد بنحو من التعريف كان الاخر محمولا على التقية بمعنى ان اثبات ظاهره المخالف فى دين الحق لو لم يكن للتقية كان عبثا و حاشاهم ان يهملوا هذا الحرف الا اذا وجد للخبر الغير المراد موافق فى اقوال مخالفهم فانهم قد يتركوا مثل هذا التنبيه اعتمادا على التنبيه الاخر الذى دلوا عليه و هو ان (فان خ ل) الرشد فى خلافهم و قد نبهنا على هذا مرارا و قد بينا ان معنى كون الرشد فى خلافهم الذى هو وفاقنا لا مطلقا فقد يوجد حكم يوافقنا و يوافقهم و لايكون الرشد فى خلافهم لانه فى هذا يلزم منه ان يكون الرشد فى خلافنا و الاصل فى هذا انهم فى الحقيقة وافقونا و تبعونا فى هذا الحق لانه ليس لهم و لا منهم و لا اليهم فلايكون لهم خلاف محقق و كذلك لو وجد حكم يخالفنا و يخالفهم فانه لايكون هنا الرشد فى خلافهم فانه يكون الرشد فى خلافنا و انما معنى ذلك ان الرشد فى خلاف ما خالفونا به اما بأن علموا عين حكمنا فخالفونا فيه فانهم كانوا يسألون عما يحكم به على عليه السلٰم و يأخذون بخلافه و اما اذا اتبعوا شهوات انفسهم و ارائهم ابتغاء الفتنة و ابتغاء التأويل فانهم علموا اصل حكمنا بعدم القول بالرأى و القياس و اتباع الاهواء فاخذوا بذلك خلافا لنا او اقتداء بالاخذ به فارتفع اللطف من بين اظهرهم و هم لايعلمون على انه لو كان كما قال رحمه الله ان التميز (التمييز خ ل) حصل بالشهرة لاحد المتعارضين و لم يمكن الجمع بينهما بل اقتضت الحال برد المخالف قلنا ان الترجيح و ان حصل بالشهرة لكن الخبر المخالف نقول فيه انما قالوا به مع علمهم بعدم صلاح ظاهره للتقية و ان حصل الترجيح بالشهرة و قوله

رحمه الله فعلى هذا لم يوجد الخبر الذى توهم منه ما توهم لايضر، لا فائدة فيه لانا بينا جوابه لانا نقول سلمنا ان الشهرة مرجح على حدة لكن لم وجد الخبر الموهم بفعل الحكيم الهادى و ما الفائدة فيه اجب سؤالنا يا ذا الفصاحة و العقل على ان الشهرة ربما تحصل لاحد الخبرين و لاتكون مرجحة و ذلك عند من لايقول بالحمل على التقية الا مع موافقة قول من الجمهور او يغفل عن ذلك كما اذا نظر الى الخبر الغير مشهور (المشهور خ ل) و رأى قوة سنده او ظهور دلالته فى نفسه او رأى من اصحابنا عاملا به و امثال ذلك فقويت عنده جهة التعارض لغفلته عن الحمل على التقية فرجع الى ترجيح احدهما بالجمع بينهما بالاستحباب و الوجوب او بالتخيير و امثال ذلك و لو تفطن وجد ما يرجح التقية بحيث يلزم منه طرح المعارض بالكلية و انما يرغب عن الترجيح بالحمل على التقية اذا وجد مرجح مقدم على ذلك و لو بضم المرجحات بعضها الى بعض و لذلك امثلة كثيرة منها ما ورد من الاخبار الدالة على القصر بقطع اربعة فراسخ غير مريد الرجوع ليومه او ليلته مع شهرة المعارض لها و صحته و كثرة العاملين به و معروفية حكمه بين الطائفة المحقة فقيل بالتخيير جمعا (جمعا بينهما خ ل) او بحمل احاديث الاربعة على تعين قصر الصلوٰة دون الصوم او مساواتها للثمانية او مع قصد الرجوع له لدون العشرة او مطلقا و اشد ما صرفهم عن المشهور المنصور احاديث اهل مكة و لنا ان نقول فيها انها محمولة على التقية مع انه ليس ظاهرا فى مذهب اهل الخلاف قول يوافق شيئا منها (منهما خ ل) لان الموجود من اقوالهم ثلٰثة ايام او يوم و ليلة و ان توجد احاديث اهل مكة على ان المراد بهم المسافرون الذين قدموا مكة فنووا الاقامة يومين او ثلاثة ليصلوا تماما تشبيها بالمقيمين عشرا فقد وجه الشيخ فى الاستبصار رواية على بن حديد على ذلك حيث يقول و هو ان من حصل بالحرمين ينبغى له ان يعزم على مقام عشرة ايام و يتم الصلوٰة فيهما و ان كان يعلم انه لايقيم الا يوما او يومين و استشهد على ذلك برواية ابن مهزيار عن محمد بن ابراهيم الحضينى عن ابى جعفر عليه السلٰم حيث قال له اذا قدمت مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة قال فانو مقام عشرة ايام و اتم الصلوٰة و اصل ذلك ان الاتمام

فيهما يستحب للمسافر و القوم منكرون ذلك فامرهم عليه السلٰم بنية الاقامة عشرا (عشرة خ ل) و ان لم يعزم الا على اقامة يومين تشبيها باهلها ليتموا و لايفارقوا جماعة الناس بقصر صلوٰتهم فهؤلاء يصدق عليهم انهم من اهل مكة لنية الاقامة و صلوٰتهم تماما فى الجملة فاذا خرجوا الى عرفات قصروا لانهم فى الحقيقة مسافرون و فرضهم فى غير مكة و المدينة و جامع الكوفة و الحائر الشريف القصر و انما امرهم بصورة نية الاقامة عشرا و ان لم يكن مقصورة (مقصودة خ ل) لتأكد عليهم الاتمام فى انفسهم فلايفرغوا من صلاتهم قبل الناس كما قال الصادق عليه السلٰم فى صحيحة معٰوية بن وهب ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون و يأخذون نعالهم و يخرجون و الناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوٰة فامرتهم بالتمام، اقول فاذا لوحظ هذا المعنى و ما ذكرناه سابقا اتجه الحمل على التقية مع ان جميع اخبار الاربعة قابلة للتأويل بكونهم مسافرين كما ذكرنا و بمريد الرجوع ليومه او ليلته كما احتمل بعضهم فى اهل عرفة انهم مريدوا الرجوع ليومه او ليلته و لهذا وجب عليهم القصر و اكتفى فى ذلك بقصد الرجوع عن المقصد ليومه او ليلته و ان لم يقصد الوصول الى اهله ليومه او ليلته لصدق ارادة الرجوع ليومه او ليلته بذلك و كذلك بكون الاربعة مما يمكن فيها القصر لمريد الرجوع ليومه بخلاف الثلاثة و الاثنين قصد التكرر فيها يوما كاملا فانها مما لايمكن فيها القصر و امثال ذلك من التأويلات و كل ذلك الداعى لموجبه التقية فالحمل (فالحمل عليها خ ل) متجه و ان لم يوافقها قول منهم فافهم.

(فى هنا تم ظاهرا و الى هنا كتب فى نسخة الاصل و صلى الله على محمد و آله الطاهرين. نسخة جوامع)

فائدة فى الاستصحاب

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

فائدة - اعلم انه قد اعتبروا فی العمل بمقتضی الاستصحاب شرایط:

الاول ان یکون الحکم ثابتا فی الزمن الاول فلایحکم باستصحاب وجود زید فی الدار الا ان یکون فیها قبله و کذا الحکم الشرعی المترتب علی الامر الوضعی اذ بقاء الحکم فی الزمن الثانی فرع ثبوته فی الزمن الاول.

الثانی ان لایتغیر الموضوع بحیث یصیر حقیقة اخری فی الواقع او عند العرف.

الثالث عدم زواله بالدلیل و ان نسخ ما دل علی الزوال کما اذا امر بشیء ثم نهی عنه ثم نسخ النهی فانه حینئذ لایعقل استصحاب الوجوب (الوجود خ ل) السابق.

الرابع اشتراط الظن ببقاء الحکم السابق فاذا تساوی الاحتمالان او (و خ ل) انعکس الامر لم یجر (لم یجز خ ل) فیه الاستصحاب.

الخامس ان لایوجد فی الزمن الثانی ما یوجب زوال الحکم الاول کما اذا... بالتیمم ثم وجد الماء فی الاثناء فینبغی للمستصحب ان یلاحظ النص الدال علی ان المتمکن من استعمال الماء الناقض للتیمم هل هو مطلق بحیث یشمل هذه الصورة ام لا فان کان مطلقا لایجوز العمل بالاستصحاب لأنه یرجع الی فقد الشرایط الآن و هو انتفاء دلیل الحکم السابق و الا فیصح التمسک.

السادس ان لایتحقق دلیل شرعی آخر یوجب انتفاء الحکم الثابت (السابق خ ل) اولا فی الوقت الثانی و الفرق بین هذا و سابقه ان المعتبر فی هذا قیام الدلیل الخاص علی انتفاء الحکم فی الزمن الثانی بالخصوص. و الخامس (السابع ظ) ان لایحدث امرا تقتضی (یقتضی خ ل) انتفاء الحکم فی الزمن الثانی.

السابع (الثامن ظ) ان لایوجد للاستصحاب تعارض من الاستصحاب و غیره، و صلی الله علی محمد و آل محمد (و آله خ ل) اجمعین.

فائدة فى ان مرجع اكثر اصول الفقهاء الى اصل العدم

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

هذه هى الاصول التى يتعلق الفقهاء بها و يمكن ارجاع اكثرها الى اصل العدم دون قليل منها:

منها الاصل عدم صحة العقد بمعنى ان ما شك فى كونه عقدا شرعيا يترتب عليه الاثر فالاصل عدم كونه كذلك حتى تقوم الحجة على ذلك و كذا الايقاع و السر فى ذلك انها لاسباب مؤثرة لوضع الشارع (ع) و تقريره و الاصل عدم الوضع و الاستصحاب عدمه و السببية (السببية مثلا خ ل) امر زايد و الاصل عدمه فان الاشياء ملك حقيقى لله سبحانه و جعلها ملكا مستعارا لخلقه على نحو ما جعل و قرر و وضع لها اسبابا و نقلا و انتقالا و تبديلا و عوضا و نسخا (فسخا خ ل) و زوالا كلها باسباب خاصة.

و منها العقود الخاصة مطلقا او مشروطة فيتوقف على بيان الشارع فكل يبقى على حاله حتى يظهر منه فالاصل عدم المدخلية و عدم ترتب الاثر منه بل نقول هى امور واقعية بينها الشرع و الاصل و ان لم يكن جاريا عليها بحسب نفس الامر لكن العقول (العقود خ ل) الموجودة من العباد لاتعلم تأثيرها و واقعيتها لقصور العقول عن درك مثل هذه الامور باجزائها و شرايطها و موانعها الحقيقية فالامر قبل وقوعها مستصحب حتى يظهر خلافه و الاصل بالنسبة الينا عدم حدوث الاثر منها حتى يظهر و كذا شرايطها و موانعها هذا كله بالنظر الى الاصل الاولى فلايحكم بصحة عقد او ايقاع حتى يدل عليه دليل شرعى من نص او اجماع على جعله مؤثرا ان اوله سبب كذا و شرط كذا و مانع كذا و لكن بعد ورود الاذن من الشرع و رخصته و امنائه (امضائه خ ل) العقود و الايقاعات يكون الامر بالعكس فالاصل فيه الصحة حتى يظهر خلافه الا انه يتقدر قدر شمول الدليل الشرعى فكلما يتيقن شموله فهذا حاله فكلما (فهذه حالة و كلما خ ل) شك فى شموله فيجرى عليه الاصل الاولى و هاهنا اصلان آخران ربما يعبر عن كل منهما بأصل صحة العقد

احدهما یجری فیما اذا وقع عقد شرعی من مسلم و شك من بعد فی صحته او اختلف المتعاقدان فی صحته و فساده فالاصل الصحة بناء علی القاعدة المستدلة علیها المسلمة (المستدل علیها المسلم خ ل) الشمول علی قسم الصحة حتی یظهر خلافه و ثانیهما یجری فیما اذا وقع عقد شرعی صحیح و عرض شیء فشك فی افساد ذلك الشیء فالعقد صحیح حتی یظهر الفساد بمقتضی اصل العدم و الاستصحاب.

و منها الاصل عدم التداخل و المراد عدم تداخل الاسباب بالاکتفاء فیها بواحد من مسبباتها و السر فی ذلك ان السببية قاض للمسبب بمقتضی السببیة الثابتة من الشرع فاذا تعدد تعدد المسبب عنه سواء کان من سنخ واحد او علی انحاء شتی و الا فلیست اسبابا فدعوی الاکتفاء بسبب (بمسبب خ ل) واحد عند تماثل الاسباب کالموجبات للوضوء و الغسل و (او خ ل) الکفارة فیها خلاف الاصل لا بد له من دلیل تام نعم یمکن ان یقال الافراد المتعددة من نوع واحد کجنابتین و بولین لیس من التداخل لتحقق السببیة بالطبیعة و تحقق تعدد الفرد منها لایوجب تعدد المسبب لأنها لایتکثر بتکثر جزئیاته الا ان یثبت ان المقتضی للسبب (للمسبب خ ل) الشخص الجزئی او وجود الطبیعی فتدبر.

و منها اصالة عدم تأثیر نیة غیر المکلف فی فعل المکلف بمعنی ان الفعل المأمور الموقوف علی النیة لایصلحه الا نیة الفاعل علی عبادة (الفاعل عبادة خ ل) او معاملة لأن القصد مؤثر تام فی العقد و الایقاع فغایة ما یثبت فی العبادة الموقوفة علی القربة و المعاملة المتوقفة علی القصد تأثیر قصد الفاعل فیبقی ما سواه علی اصل العدم الا ان یستثنی شیء بدلیل و قد استثنی الشهید (ره) امور احدها اخذ الزکوٰة قهرا الثانی اخذ المال... (المال من... «اهل الباطل ظ» قهرا خ ل) الثالث ما اذا استحلف الغیر و کان ما یخالف حوریا (موریا خ ل) فان نیته نیة المدعی فلایخرج الحالف عن الحق بالتوریة و غرابة (عزائم خ ل) الکذب و الیمین الکاذبة و استثنی ایضا نیة الولی للمجنون فی الحج.

و منها الاصل عدم اجزاء کل من الواجب و الندب عن الآخر و هو اصل

ثابت لا ريب فيه ارتكاب (ارتكابه خ ل) ظاهره (كذا) بغسل الجنابة عن الجمعة و بالعكس او المراد ان ما نوى واجبا فصارت ندبا و بالعكس كمن اغتسل للجنابة زعما لها فكشف طهارته بغسل الجنابة و كون اليوم جمعة و بالعكس اما الاول فلما عرفت و اما الثانى فللاجماع على اعتبار النية و توقف الصحة (للصحة خ ل) على التقرب بالشىء مما كان عليه لم يتقرب به و ما تقرب به لم يكن علة الا ان يخرج بالدليل شىء كصلوٰة الاحتياط حيث يظهر كون اصل الصلوٰة تاما فيقع نفلا و يجزى جزاؤه و كصوم يوم الشك نفلا بقصد انه من شعبان و يصادف رمضان فيجزى عنه و كذا الوضوء للتجديد و الجلوس للاستراحة فتبين انه لم يسجد الثانية.

و منها قصر الحكم على مدلول اللفظ و عدم سرايته الى غيره دليلا و عقدا و ايقاعا فلايسرى بيع الأم الى ولدها و بيع الدار الى ما فيها و لا الوكالة فى الاعلى الى ادناها الا ان يدل الدليل على السراية كعتق الشقص يسرى الى الباقى و العفو عن بعض الشفعة و الظهار بالظهر يسرى الى باقى البدن.

و منها الاصل ان الانسان لايتكلف بعمل آخر و لايقوم مقام عمله فهيهنا (فهنا خ ل) اصلان ثابتان الا ما استثنى بدليل كتكليف الولى بصلوٰة الميت و الاب بمهر ولده الصغير و الغنى بفطرة واجب النفقة و قيام قراءة الامام مقام قراءة المأموم.

و منها اصالة عدم تقدم الحادث كالماء الذى وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال و لم يعلم وقوعها فيه بعده او قبله فان تأخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق و غير ذلك فان قلت هذا الاستصحاب (الاستصحاب ايضا خ ل) حادث و الاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فلايتم رعاية الاصل فى عروض النجاسة و الحكم بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما فلا كلام ان (اذ خ ل) المشكوك فيه العروض و الراجح تأخره و الا يتعارض الاختلاف و يبقى المستعمل عن اصل عدم النجاسة لأنها تبقى مشكوكا و اصل الاقتران مايثبت الحكم فان النجس ما عملت (علمت خ ل) نجاسته لا ما شك فيه فان قلت يبقى اصل...

(البطلان ظ) للصلوٰة حتی یثبت طهارة الثوب و البدن قلت الثابت اشتراطه ازالة النجاسة المعلومة شرعا لا المشکوکة فان منها عدم الدلیل علی الحکم کما قاله العلامة من ان عدم المدرك مدرك العدم و عن المعتبر هذا یصح فیما لو علم انه لو کان هناك دلیل لظفر و الا یجب التوقف و فی الوافیة کلامه فی غایة الجودة فیما تعم به البلوی و غیره یحتاج الی ظهور جمیع الاحکام من موادها و الاحاطة بطریق الادلة عندنا لأن عدم العثور علی الدلیل لیس دلیلا علی العدم بل ان کشف عن الواقع بعد تحقق المقدمتین و لایتصور الاجزاء عندنا الا فیما یعم به البلوی و عن الذکری ان مرجع هذا القسم الی اصالة البراءة و الفقهاء یستدلون بهذه الطریقة علی نفی الحکم الواقعی و باصالة البراءة علی عدم تعلق التکلیف فلهذا عد قسمین و قال بعض مشایخنا بأن الفقهاء تارة یتمسکون باصالة البراءة ثم یشیرون الی توفر شروطه و یقولون و لا دلیل و تارة یتعلقون بعدم الدلیل ثم یشیرون الی اصله و ما اشتهر ذلك تعلقوا بعدم الدلیل علی الاطلاق من دون الاشارة الی اصل ثبت الحکم فعدوا عدم الدلیل فی الادلة و زعم جماعة بأنه لا دلیل مستقل غیر اصل البراءة.

و قال الصدر السند یرجع هذا القسم من اصل البراءة الی عدم وجدان الدلیل فمن الناس یدعی الملازمة بین عدم الوجدان و عدم الوجود فیقول لم اجد فلا دلیل و لا تکلیف و منهم من ینفی و یقول لم اجد الدلیل فلا تکلیف و التحقیق ان البراءة الاصلیة فراغ الذمة من الشغل و یحتاج الی الفحص و عدم وجدان النص علی خلافه و عدم الدلیل علی الحکم دلیل (دلیل علی خ ل) العدم لحکم العقل بذلك کالنقل و لهذا (هذا خ ل) غیر اصل العدم و الاستصحاب مفهوما و مصداقا و قولا و حکما و لایتم شیء منها بنفیه و هو بنفیه لایحتاج الی دلیل فان الحکم من (من دون خ ل) طریق الیه و لا دال و لا دلیل عقلا و نقلا فاسدا (فاسد خ ل) عقلا و نقلا و لایتعلق التکلیف به و هذا یجری فی المنقول و التکلیف الشرعی دون المعقول و معرفة الواقعی و یمکن ارجاع کل الی الآخر و تقیید کل بالآخر.

و منها الاصل فی الکلام الحقیقة بمعنی ارادة الحقیقة فی اللفظ المستعمل

الدائر فیه ارادة بالمعنی الحقیقی او المجازی کذلك و انه متفق علیه و یدور علیه الامر (امر خ ل) الافادة و الاستفادة و ذلك حیث یعلم الوضع و یجهل المراد و اما حیث یعلم المراد و یجهل الوضع فکذلك علی المختار فی المتحد (متحد خ ل) المعنی دون متعدد المعنی و فیه اقوال اخر.

و منها اصل عدم الوضع انه امر (امر حادث خ ل) یحتاج الی ثبوته و المطلوب (الظاهر خ ل) من فقده عدمه و کذلك بحکم الاستصحاب و الرجحان العقلی فی کل حادث.

و منها اصل عدم الوجوب و اصل عدم الندب و عدم الکراهة بالنسبة الی ما فوقها من القید و ما تحتها و هی انواع اصل البراءة و کذلك (کذا خ ل) اصل عدم التخصیص و عدم التقیید و عدم النسخ و عدم الشرط و عدم المانعیة و عدم السببیة فبعضها الی اصل البراءة و بعضها الی اصل العدم بل هی من نوع احدهما و اقسامهما فلاتغفل.

(و منها الاصل فی البیع اللزوم و هو اصل خاص یظهر من الاستصحاب و من ظاهر قوله اوفوا بالعقود و التحقیق فی الفقه خ ل).

و منها الظاهر و هذه قاعدة شرعیة لیست علی اطلاقها بل اذا کان الظاهر من حجة شرعیة یجب قبولها شرعا کالشهادة و الاخبار و حمل الکلام علی ارادة المعنی المتعارف و تحقق القصد فی العقود و الایقاعات و اعتبار الید و التصرف فی الاموال و الزوجیة لأهل الرجل و النسب فی التصادق و الاستفاضة و الاشتهار و استناد الموت و القتل الی الاسباب العادیة و الشرعیة (الشرعیة و کون المسلم علی الطهارة خ ل) و کون ما فی سوق المسلم علی الاباحة و الاسلام لمن التباسه (لمن لبس... خ ل) و ارتکب طوره و یتمکن حکمه و غیر ذلك و اذا تعارض ما هو الحجة من الظاهر مفیدة (فیقدم خ ل) فی الشهادات علی الاصل غالبا (غالبا و فی اخبار ذی الید علی الاصل غالبا خ ل) و فی اخبار الامین تبلغ المال کذلك و اخبار المعتدة بانقضاء عدتها فیما یمکن لها و فی العقود التابعة المقصود و فی الحدیث او الطهارة و فی اللیل و النهار و فی الشك فیما مضی من افعال الصلوٰة و الطهارة و

له الفعل بعد و رجوع المستحاضة الى العادة او المميز او عادة النساء و كون الولد للفراش و كون ظاهر الفقر فقرا و الغنى غنيا و ظاهر العدالة عادلا و ظاهر الفسق فاسقا حتى يظهر الانابة و ذى الحق حقا و الملحق (المقر خ ل) مأخوذا و غير ذلك و ما (مما خ ل) يثبت تقدم الظاهر على الاصل بالدليل الخاص كما فى الاكثر او العالم مثل ما لو يعمل بالظاهر لضيعت الحقوق او لزم العسر و الحرج و الضيق و امثالها و فيما لم يدل (لم تدل خ ل) عليه دليل فالاصل مقدم و اختلفوا فى عدة مقام فى تقديم الاصل او الظاهر منها غسالة الحمام للاختلاف قولا و اعتبارا و نصا فى طين الطريق المظنون نجاسته و ما فى يد المخالفين من جلد او لحم لظاهر يد المسلم و اصل عدم التزكية و عدم اعتبارهم القبلة و التسمية فى الجلد المطروح فى بلاد الاسلام مع قرينة التزكية (التذكية خ ل) و كثيرا ما يتعارض الاصل و الاستصحاب فى بعض هذه المقامات.

و من الاصول المشهورة اصل الطهارة، قال بعض العلماء النجاسة صفة عارضية للاشياء و هى من حيث هى خالية عنها اما المتنجسات فظاهر و اما النجاسات العينية فلأن النجاسة ليست ذاتية و الدم و البول و الغايط و ما شابههما ظاهرة (طاهرة خ ل) ما دامت فى الباطن و مقتضى الاصل و الاستصحاب عدم النجاسة ان لم يثبت خلافه و كذا الميتة كانت طاهرة قبل الموت و بالنسبة الى نجس العين مشكل و عرق الجنب مستصحب الطهارة لطهارته قبل البروز و كذا المرتد و العصير العنبى فكل ماء طاهر بالاصل مضافا الى اطلاقات الشرع و عموماته و لايعارض اصالة الطهارة الشغل اليقينى المشروط بها لتقدم الحكم (حكم خ ل) الموضوع الشرعى للشىء على الحكم التبعى العارض من الغير مع اعتبار وصف الموضوع.

ثم اعلم ان الاصل يجرى فى الامر الشرعى و كذا العادى المترتب عليه الشرعى كالشك عند المسيس فى السجود هل صحب شىء و مسه او مس الأرض و اللوازم الشرعية و كذا العقلية مثل ان يتوضأ باناء يحتمل عقلا ان يكون فوقه اناء مضاف ينصب اليه او نجاسة كذلك بخلاف الامر الخارجى مثل ان ينزل احد

سيفا او يطرح حجرا لولا عمامته و الحاجب يقتله فنقول الاصل عدم المنع و الحجب فالقتل ثابت خارجا و كذا لو كان ثوب النجس رطبا ثم لاقاه بعد زمان ثم نظر اليه بعد زمان فوجده جافا فنقول (فنقول الاصل خ ل) عدم الملاقاة عدم الجفاف و كان رطبا فتنجس (فنجس خ ل) الثوب و اختلفوا في اجزاء عدم وصول الماء كرا بعد كونه قليلا و زيد عليه و في عدم كون الصبي بالغا عند الشك و عدم كونه سفيها و عدم كونه مجنونا و المتكفل بالجميع الفقه و الله الموفق للصواب و صلى الله على محمد و آل محمد.

فوائد فی مبانی الاصول

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائی
اعلى الله مقامه

فهرس الفوائد فى مبانى الاصول



بسم الله الرحمٰن الرحيم

و به نستعين

فائدة - اذا (فاذا خ ل) وقع التكليف من الشارع الحكيم بفعل موقت فى وقته فان كان ذلك الامر بذلك التكليف لسبب من المقبول المؤثر لزم دوام التأثر ما دام السبب المؤثر موجودا سواء اتى المكلف بما كلف به الذى يكون مانعا من التأثير ام لا و ذلك مقتضى موجودية المؤثر الملزومة للتأثير و الا لم يكن المؤثر من حيث المؤثر مؤثرا هذا خلف و مثاله اذا كلف الشارع الحكيم بصلوٰة الخسوف فان ايجاب الصلوٰة على المكلف العالم القابل للتكليف مستمر فى كل جزء من الوقت المنصوب لها و هو من حين الاخذ فى الخسوف الى حين الاخذ فى الانجلاء على الاصح و قيل الى تمام الانجلاء و ربما قيل فيه قولا و لقد وقفت عليه عن بعض الاصحاب و ظنى انه انقرض و هو من حين الاخذ فى الانجلاء الى تمام الانجلاء و انقراضه يدل على فساده و انما كان الايجاب مستمرا لان المسبب كان مستمرا فلو ارتفع اثره بمجرد فعل المكلف الصلوٰة فى اول الاخذ فى الخسوف مرة واحدة لكان المؤثر غير الخسوف و المقطوع به هو لا غيره كما حقق فى الحكمة و يأتى ان شاء الله التنبيه عليه فى الجملة فان قلت لو كان الامر كذلك لمااهمل الشارع رعيته بل عليه ان يوجب عليهم الصلوٰة فى كل جزء من اول الوقت الى اخره فلما لم يوجب ذلك علمنا انه لم يكن التأثير مستمرا لانه لايجهل و لايخل بالواجب قلت ان الاحكام التى تعم بها البلوى قد جرت بها عادة الملة الحنفية السمحة على اسهل وجوهها فاكتفى منهم بمجرد الامتثال بفعل صلوٰة واحدة لان العزم على الامتثال قائم مقام الاعمال نية المؤمن خير من عمله و انما خلد اهل الجنة و اهل النار بنياتهم الى اخر معنى الحديث، فكان ترك الايجاب تخفيفا من الشارع على رعيته مع انه قد ندبهم الى التكرير الى اخر الوقت فان قلت كيف يحسن الاكتفاء بالبعض من اثر الموجب مع انه دائم التأثير فان تلك

الصلوٰة الواحدة انما هی (هو خ ل) موجة من بحر اثره و لو حسن الاکتفاء بالبعض للعلة المذکورة التی هی جریان عادة الملة السمحة علی التخفیف عن المکلفین لحسن فی نظائره من ابواب الفقه کالنزح من البئر للنجاسة و کطهارات المستحاضة و لو کثیرة مع ان الفقهاء اشترطوا فی تطهیر البئر اذا وقع فیه ما یوجب اخراج عدد مخصوص من الدلاء اخراج النجاسة اولا ثم نزح العدد المأمور به و قالوا لو نزح العدد قبل اخراج النجاسة لم یطهر البئر لاستمرار التأثیر و قالوا یجب علی المستحاضة فی وضوءاتها و اغسالها نیة الاستباحة لا نیة رفع الحدث لاستمرار التأثیر نعم قیل لو نوت رفع الحدث السابق علی الطهارة جاز و امثاله و هذا الذی ذکرت من هذا القبیل و قول اهل الاصول من اصحابنا المحققین (ره) ان امتثال الامر یقتضی الاجزاء و الاجزاء یقتضی براءة الذمة فی ظاهر الشرع من التکلیف ففیه اطلاق و الا فهو ممنوع لحکمهم فی مواضع بما یخالف ذلك کحکم بعضهم باعادة الصلوٰة المتیمم فی مواضع کمن منعه الزحام یوم الجمعة اذا وقع منه حدث و من اهرق الماء بعد الوقت مع علمه بعدم الماء و کواجد الماء فی اثناء الصلوٰة و من دعاه المالك لدخول ارضه و بعد شروعه فی العبادة امره بالخروج و من جامع مع علمه بعدم الماء و فاقد الطهورین علی قول الی غیر ذلك فاطلاقهم ان کان ارادوا به غیر العموم و الا فبعضهم یمنع بعضا قلت المعلوم عندی من عرف شیئا من اسرار التکلیف من اخبار اهل العصمة علیهم السلٰم و امداداتهم ان العلة الغائیة التی لاجلها جری التکلیف لاتقتضی اکثر من صلوٰة واحدة لان وجود الناشیء من الصلوٰة وجود تشریعی و العلة التی جری لاجلها التکلیف حصص وجود وجودی و الوجود التشریعی روح الوجودی و قلیل الروح یقوم مقام کثیر من الاجسام فلایحتاج ذلك الحسس و ان عظم الی اکثر من صلوٰة واحدة فی المقابلة و امر الشارع المکلف بالاعادة انما هو للتکمیل لان التأثیر توجه الی جمیع المکلفین فمن صلی سقط عنه ما لا بد منه لاسیما مع نیة العزم علی الامتثال و فی عملیه ما منه بد و هو الندب و التأثیر المجدد بعد الواجب بالنسبة الی من صلی انما هو الندب و لاتضر وحدة الخطاب مع تعدد الارادة بخلاف استمرار التأثیر فی

نزح البئر فان اثر حسی فی جسم مائع ذائب رطب متساوی الاجزاء فای جزء من الماء باشره مؤثر النجاسة انفعل و انفعلت به جمیع الاجزاء فکل جزء مباشر النجاسة او مباشر المباشر فلاتتحقق فی جزء منها مع وجود المنجس طهارة ابدا و کذلك فی المستحاضة فان المحل قبل رفع الحدث لایتأثر باتصال الحدث کما مر و بعد رفع الحدث یعود بلا تجدد کحالة الاولی و قول اهل الاصول ان امتثال الامر یقتضی الاجزاء حق و الا لزم تکلیف ما لایطاق و اما حکم بعضهم باعادة صلوٰة المتیمم فی مثل المواضع المذکورة فلدلیل اخر فصلوٰة المتیمم الاولی قد اجزئت فی محلها لامتثال الامر هناك و الاعادة بامر اخر و قد اجزأت بامتثال امره و لو لم یقتضی امتثال الامر الاجزاء لمااجزأت الاعادة ایضا و ان کان ذلك الامر بذلك التکلیف لسبب من القابل المتأثر.

فائدة - الامر بالفعل یقتضی ایجابه فقط و امتثال ذلك الامر مع الاتیان بشرایط الصحة یقتضی الصحة و براءة الذمة من التکلیف و مع ترك الاتیان بها اختیارا یقتضی عدم صحة الامتثال للامر و عدم الصحة (صحة خ ل) الفعل و عدم البراءة من التکلیف و مع تعذرها یقتضی صحة الامتثال و صحة الفعل فی نفسه ثم ان شرط الصحة ان کان مع ذلك مرادا فی نفسه بأن یکون رافعا للمانع من الصحة کالطهارة فاذا تعذر اقتضی عدم البراءة من التکلیف و لو وجد مع تعذره بدله و هو الذی لایراد لنفسه فلایکون رافعا للمانع من الصحة و انما یرفع المنع خاصة و هو المعبر عنه بالاستباحة مع وجود المانع کالتیمم فانه یرفع المنع من الحدث و المانع موجود و هو الحدث فاذا وجد البدل الذی هو التیمم مع عدم التفریط فی مبدله کان ذلك مقتضیا لبرائة الذمة و لو فقد کحال فاقد الطهورین کان مخاطبا بسبب الوجوب و هو الامر بالفعل المقتضی امتثاله صحة الفعل فی نفسه لوجود شرط الوجوب لکن لما فقد شرط الصحة و بدله لم یقتضی (لم یقتض خ ل) وجود شرط الوجوب وجود البراءة من التکلیف و لم یکن المانع من الصحة مقتضیا للمنع من الوجوب و لا من جواز امتثال الامر لانه اعم و ثبوت الاعم لایستلزم ثبوت الاخص و لهذا وجب علیه علی الاصح الصلوٰة لوجود شرط الوجوب و لم یمنع منه عدم

شرط الصحة الذی یقتضی البراءة لقوله علیه السلٰم اذا امرتکم بشیء (بامر خ ل) فأتوا منه ما استطعتم و قوله علیه السلٰم لایسقط المیسور بالمعسور، فان قلت انهم قالوا ان صحة الامتثال یقتضی الصحة قلت المراد انها یقتضی صحة الفعل فی نفسه لا برائة المکلف لان المشروط عدم عند عدم شرطه و وجب علیه القضاء عند التمکن من احدی الطهارتین الذی هو شرط الصحة و شرط حصول البراءة و لیس کلما صح الامتثال لحصول السبب حصلت الصحة و البراءة و لهذا قیل بوجوب الاعادة علی المتیمم بسبب الزحام یوم الجمعة و لسبب (بسبب خ ل) الجماع مع علمه بعدم التمکن من الماء و بوجوب غسل المس علی من مس المیت المتیمم لعدم الماء و المغسل بالماء بدلا من الخلیطین او من احدهما و کثیر منهم اوجبوا الصلوٰة علی من تعمد الجنابة مع وجود الماء بالتیمم اذا خاف التلف باستعمال الماء او مع عدم الماء و اوجبوا علیه الاعادة قضاء و هو بناء علی ان الصلوٰة فی الوقت للامر بها و ان القضاء للبرائة و لم یکف التیمم فی البدلیة للتفریط و لهذا قال الشیخ فی حق متعمد الجنابة بعد ان اوجب علیه التیمم و الصلوٰة اداء قال ففرضه الغسل علی کل حال فان لم یتمکن تیمم و صلی ثم اعاد اذا تمکن من (عن خ ل) استعماله و امثال (امتثال خ ل) ذلك و قد یکون المقتضی للبرائة مع فقد شرط الصحة حالا مانعا من النقیض (المقتضی خ ل) لعدمها و لولا عروض هذا المانع لم تحصل البراءة من (علی خ ل) اصل التکلیف لقیام المقتضی لعدمها کحال من صلی الی محض الیمین و الشمال او الی عکس القبلة ظانا انها القبلة و استمر الاشتباه فانه هو المانع من الاعادة اذ لو ذکر الاول فی الوقت لوجب (لوجبت خ ل) علیه الاعادة فلو (و لو خ ل) ذکر الثانی مطلقا وجبت علیه الاعادة فی الوقت و خارجه و کذلك من دفن بغیر غسل او غسل بماء مغصوب مع العلم او دفن الی غیر القبلة او مع مخالفة الترتیب فی الغسل او صلی علیه مقلوبا و لم یعلم الا بعد الدفن او غیر ذلك فان من لم یوجب النبش لو کشفه السیل وجب عند (عنده خ ل) التلاقی للمأمور به مع امتثاله الامر قبل ذلك الا فی الصلوٰة مقلوبا فانه یکفی ذلك مطلقا الا اذا علم قبل الدفن و اهمل و لم یصل علی القبر و بالجملة لم یکن الامتثال

مقتضیا للبرائة و انما یمنعه من الاتیان بالفعل ثانیا عدم التمکن من الشرط المقتضی للصحة علی اصل التکلیف فاذا زال المانع قام حکم المقتضی فافهم و الله الموفق.

فائدة - قالوا ان الامر بالفعل الموقت اذا خرج الوقت قبل ایقاع الفعل فیه لایقتضی ایجابه خارج الوقت و انما وجب القضاء بامر جدید و قالوا فی الاستدلال علی ذلك انا نقطع بأن الامر بصوم یوم الخمیس لایدل علی صوم یوم غیره باحدی الدلالات الثلاث فلایجب بذلك الامر و الا لاقتضاه فان الوجوب اخص من الاقتضاء و ثبوت الاخص یوجب ثبوت الاعم و عدم الاقتضاء دلیل علی عدم الوجوب لان انتفاء الاعم یوجب انتفاءِ الاخص و للقطع بانه اذا قال السید لعبده ادخل السوق الیوم لایدل علی امر عبدهِ بدخول السوق غدا او غیره من الایام و لان الامر بالفعل فی وقت مخصوص یدل علی وجود مصلحة فی الایقاع فی الوقت المخصوص و الا لانتفت فائدة تعیین الوقت و لا دلالة فی ذلك علی وجود المصلحة فی غیره من الاوقات لتحصل (لتحصیل خ ل) الفائدة الا بامر جدید یدل علی وجود المصلحة فی غیر ذلك الوقت المعین فاذا فقد الامر الجدید علمنا عدم المصلحة بل ربما یدل ذلك علی وجود المفسدة و لان الامر لو اقتضی الفعل بعد الوقت لکان اداء لاقتضاء (لا قضاء خ ل) لانه بمنزلة افعل (افعله خ ل) کذا الیوم او فی غده و هو یقتضی التخییر بین الوقتین و (او خ ل) الامر به فیهما و ان کان علی الترتیب فیکون الثانی اداء و لان الامر و النهی انما یقعان علی الافعال لحسنها او قبحها و من مقومات الحسن و القبح وقوعها علی وجوه و اعتبارات احدها (احدهما خ ل) التوقیت علی ما حقق فی الحکمة فعدم الامر دلیل علی عدم الحسن الذی هو منشأ المصلحة و قال اخرون ان الامر الاول کاف فی وجوب القضاء فلو لم یدل الامر الثانی علی عدم القضاء (الاقتضاء خ ل) فیما لا قضاء له کالجمعة و العیدین لوجب القضاء بمقتضی الامر الاول لان الامر بالصوم یوم الخمیس امر بالصوم نفسه و بایقاعه یوم الخمیس لما سیأتی فاذا فات یوم الخمیس و لم یصم ذهب الامر بالقید و بقی الامر بالصوم نفسه مقتضیا لایقاعه بعد و هو

الحق و قول الاولين انا نقطع بأن الامر بصوم يوم الخميس لايدل على صوم يوم غيره الخ انما يصح لو كان المقصود صوم الوقت المعين و ليس كذلك بل المقصود و نفس الصوم و ايقاعه فى ذلك الوقت المعين و (المعين لان الوقت و ان خ ل) كان له خصوصية فى صفة الصوم لانسلم اجراءها فى ذاته بل الذى يعطيه النظر فى اخبار اهل العصمة عليهم السلم ان خصوصية الوقت خارجة عن ماهية الصوم و انما ذلك فى صفته كالمكان و اللباس و القبلة للصلوٰة و هو الظاهر عند الاطلاق فان المطلوب فى الحقيقة انما هو نفس الصوم و توقيته لزيادة صفته لا ان المطلوب التوقيت نفسه و لا المركب منها (منهما خ ل) لا غير و بيان ذلك يأتى فلا قطع بعدم دلالة الامر الاول على الفعل خارج الوقت بل يدل عليه فى الحقيقة بالمطابقة لذاته و كذلك لانسلم ان امر السيد عبده بدخول السوق اليوم لايدل على دخوله غدا اذ ليس مراد السيد نفس الدخول فى اليوم المعين بل مراده الدخول لغرض فان كان ذلك الغرض يعلمه العبد انه لايصلح لغير ذلك اليوم بحسب العادة كان عدم اقتضائه الدخول (للدخول خ ل) فى غير ذلك اليوم انما هو للقرينة و ان علم ان سيده يريد تلك الحاجة و هى صالحة لذلك اليوم و غيره و لا قرينة معينة كان ذلك مقتضيا للدخول فى غير ذلك اليوم اذ ليس مراد السيد (السيد نفس خ ل) الدخول فى الوقت المعين و انما ذلك للحاجة فالامر لتحصيل الحاجة و ان كان فى الوقت المعين فذمته (فذمة العبد خ ل) مشغولة بطلب الحاجة الا ان تدل القرينة بانها للوقت لا غير (لغيره خ ل) كصلوٰة العبد على ما يأتى بيانه و ذلك لان الامر بالفعل على اربعة اقسام موقت و غير موقت و الموقت ثلٰثة فعل امر به و بهيئته (بهيئة خ ل) لنفسه و ضرب له وقت لايقاعه فيه لتحصيل كماله و فعل امر به لنفسه و ضرب بهيئته (لهيئته خ ل) و لايقاعه وقت و فعل امر به للوقت المضروب لايقاعه فيه و فعل امر به لنفسه و لم يضرب لايقاعه و لا لهيئته وقت و هو غير الموقت فالاول كالصلوٰة اليومية فانها امر بها و بهيئتها لنفسها و امر بايقاعها فى الوقت المعين لتحصيل كمالها فاذا خرج الوقت ذهب الامر بايقاعها كذلك و بقى الامر بها و بهيئتها لان ايجاب ذلك ليس لخصوصية الوقت فيجب القضاء خارج

الوقت لخصوصية نفسها و من الدليل على ذلك ان الهيئة اشد اتصالا بها من الوقت مع انها ليس ذاتية لها بل قد تتقوم ذاتها بدون الهيئة و لهذا تسقط مع العجز و الضيق كحال المطاردة و المرض الموجب للايماء و (و لو خ ل) كانت ذاتية كالنية لسقطت عند تعذرها فلايكون الوقت جزء منها بالطريق الاولى فافهم الاشارة و لاتميل بك العبارات المحكية و لا الى الشهرة اذ رب مشهور لا اصل له و الثانی كصلوٰة الجمعة فانها من اليومية و هی صلوٰة الظهر غيرت هيئتها للوقت فاذا ذهب الوقت الخاص بالهيئة بقی الوقت الخاص بالذات فتصلی فيه اداء و فی خارجه قضاء و ليست بدلا من الظهر و الا لوجبت نية البدلية و لا واجبا مستقلا برأسه و الا لماتوجه التكليف بفرض الظهر الا بعد تعذر الجمعة فيحدث الامر بالظهر فيكون لابتداء الامر به وقت بعد التعذر و هو غير متعين للاختلاف فی اخر وقت الجمعة الذی يبتدی وقت وجوب الظهر بانتهائه و لعدم تعين وقت التعذر و اذا لم يكن وقت الاول انتفی التوقيت لعدم تحققه و انتفی الوجوب لان تعين الوقت سبب فی وجوب التوقيت و اذا انتفی السبب انتفی المسبب لان غير المعين لايصلح للسببية و ايضا لم تحسن منك ان تقول اذا صليت الجمعة سقط عنك فرض الظهر لان السقوط فرض (فرع خ ل) الثبوت و لو وجب اول الوقت مع وجوب الجمعة لاقتضی التخيير و هو ممتنع مع تعذر (تعين خ ل) الجمعة و وجوبهما معا و هو قطعی البطلان او كونه مشروطا بعدمها و تعذرها و هو يقتضی عدم الوجوب لان الشرط حينئذ شرط الوجوب فلايتحقق الوجوب الا بعد وجوده و لو كان كذلك لكان الظهر غير موقت الاول و يأتی ما ذكرنا و الثالث كصلوٰة العيدين فانها انما امر بها للوقت خاصة لا لنفسها و فی اخبار اهل العصمة عليهم السلٰم تلويح و اشارة الی ذلك فتؤدی فيه فاذا خرج ذهب بما له و لم يبق فی الفعل فائدة بعد الوقت و حيث شرعت فی نفسها و فی هيئتها للوقت كان من اداها لم تجب عليه الجمعة ذلك اليوم لقيامها بهيئتها مقام هيئة الجمعة لحصول الفائدة بالاجتماع و الوعظ فی ذلك اليوم و هو التذكير ليوم الحساب و وجه استحباب من يصليها اربعا مفصولة او موصولة مع عدم استجماع الشرايط ليس لانها شرعت فی الوقت بل ان ما يشرع

للوقت لايخلو فى نفسه من فائدة مع قطع النظر عن الوقت و ان لم تكن توجب القضاء لان هذه الفائدة انما لحظت ثانيا و بالعرض الا انها لاتنقص عن رتبة مطلق النافلة لان النافلة كذلك فى الاصل انما تلحظ فيه (فيها خ ل) الفائدة ثانيا و بالعرض فافهم و الرابع غير الموقت امر به لنفسه و لا وقت له و لا قضاء اذ لا اداء له الا بمعنى ايقاعه و اما ذوات الاسباب كالكسوف و الخسوف فهى من الموقت عند السبب شرعت لنفسها عنده فليس لمحض السبب او خصوص وقته و الا لماوجب له قضاء بعد انقضاء وقتها و لا لمحض نفسها و الا لوجبت على كل حال و لهذه الاسرار التى اشرنا اليها توضيحات تتوقف على مقدمات و قد حققنا ذلك فى مباحثاتنا و بعض الاجوبة لبعض المسائل و لو لم يخف الاطالة لكشفنا لك الامر حتى تعاينه، فاذا عرفت ذلك ظهر الفرق بين ما للوقت و ما فى الوقت فاذا خرج وقت ما شرع فى الوقت وجب قضاؤه لشغل الذمة به بخلاف ما للوقت فان قلت ان هذا التقسيم لا دليل عليه ليتم ما يتفرع عليه قلت ان هذا معلوم تشهد به العقول و تشير اليه الاخبار بحيث من وقف عليه لايرتاب فيه فان قلت ان الامر بالفعل فى وقت مخصوص يدل على وجود المصلحة و الا لانتفت فائدة التعيين و لا دلالة فى ذلك على وجود المصلحة فى غيره الا بامر جديد يدل على وجودها فى غيره فاذا فقد دل على عدم المصلحة بل ربما يدل (دل خ ل) على وجود المفسدة قلت لا معنى للشك فى وجود المصلحة فيه اذا وقع خارج الوقت بعد بيان الفرق بين ما وجب فى الوقت و بين ما للوقت للقطع بوجودها فى ما وجب فى الوقت ما وجد الامر به بل ما لم يوجد النهى عنه عملا باستصحاب (باستصحاب نفس الشرع خ ل) لان الاصل بقاء ما كان على ما كان على ان ما شرع فى الوقت انما شرع لذاته و ما كان كذلك لاتفارقه المصلحة لانها ذاتية له و انما شرع فى الوقت لزيادة المصلحة و الفضيلة كالامر بايقاع الصلوٰة فى المسجد و متعطرا و ان سلمنا ان فائدة الوقت ذاتية قلنا لاتنحصر فيها بل تكون الفائدة من شيئين احدهما لازم للذات و الثانى للوقت قام بدله مقامه و هو خارج الوقت و لو سلمت وحدة المركب بحيث يذهب بذهاب جزئه (جزئيه خ ل) جاء ذلك فى الامر الجديد فان تركب من

الوقت الثانی کان اداء و الا کان بالاول فان قلت ان الامر و النهی انما یردان علی الافعال لحسنها و (او خ ل) قبحها و من مقومات الحسن و القبح وقوعها علی وجوه و اعتبارات احدها التوقیت علی ما حقق فی الحکمة فعدم الامر دلیل علی عدم الحسن الذی هو منشأ الفائدة و المصلحة قلت لا نسلم انتفاء جمیع مقومات الحسن لاسیما مع ثبوت اعواضها فان وقت القضاء عوض وقت الاداء و هو کاف فی المدعی لان وقت القضاء وقت فان کان موقتا بالامر الاول و مترتبا علیه بمعنی التعویض لو فات الاول تم المطلوب و ان کان بالثانی و لم یترتب علی الاول کان اداء لانه ابتدائی و ان کان بالثانی و یترتب علی الاول فاما ان یکون مؤکدا او کاشفا او مبینا للفرق بین ما فی الوقت و ما للوقت و یأتی بیان ذلک کله علی انا قد بینا ان الوقت انما هو من مقومات حسن الصفة لا الذات فراجع فان قلت (قلت ان خ ل) الامر الاول لو اقتضی الفعل بعد الوقت لکان اداء لا قضاء لانه بمنزلة ان یقول افعل کذا الیوم او فی غد و هو یقتضی الامر فیهما و ان کان علی الترتیب فیکون الثانی اداء قلت ان الامر الاول انما اقتضی شیئین احدهما الفعل لنفسه و ثانیهما انه اقتضی الوقت المحدود لایقاع الفعل لئلا یقع التقریر بالواجب لو کان واجبا لا وقت له مع تکریره (تکرره خ ل) فی نفسه علی المکلف فاذا انقضی الوقت لاجل انحصاره بتحدید اوله و اخره لم یرتفع الفعل لان اثبات ایقاعه فی وقت لاینفی ما عداه فلیس فی نفسه محصورا الا ان یکون اصل مشروعیته لذلک الوقت و لما کان الفعل مرادا فی نفسه بالذات و ان یوقع فی الوقت المخصوص و انقضی الوقت قبل الایقاع وجب ان یؤتی به و لما کانت الافعال لایمکن ایقاعها الا فی وقت کان الوقت الثانی عوضا عن الاول فیکون فیه قضاء فالوقت الثانی لیس بالاول و لا بالاول (بالثانی خ ل) لیکون اداء و انما لزم وجوب فعله عند ذکره مثلا و لایکون الا فی وقت فهو بدل فیکون قضاء لا اداء فان قلت انما قلنا بالامر الجدید المترتب علی الامر السابق لانه مستقل غیر مترتب علی شیء لیکون اداء بل المراد ان ما وجب سابقا ان امر بفعله کان واجبا و انما کان قضاء لان وقت الفعل الذی امر به فیه قد خرج فامر بذلک الفعل الماضی فکان الموجب له هو الامر

الثانی و لما کان فی غیر الوقت (وقت خ ل) الاول کان قضاء قلت ان قولکم ان الامر الثانی مترتب علی الامر الاول لایخلو اما ان یراد من ذلك ان الثانی مؤکد للاول او مقرر له او کاشف عن ثبوت ما ثبت به او مشترك معه فی ایجاب الفعل خارج الوقت او مبین لما بقی وجوبه بعد الوقت لکون الامر به فی الوقت مما لم یبق وجوبه لارتفاعه بخروج الوقت لکون الامر به للوقت لا فی الوقت او مؤسس فان کان مؤکدا او مقررا ثبت ان القضاء بالاول و کذا ان کان کاشفا اذ لا معنی له الا انه کاشف عن بقاء اقتضاء الامر الاول للفعل فی الوقت الثانی و ان کان مشترکا فان کان للثانی حظ فی التوقیت الابتدائی المستقل لم یحسن ان یکون الفعل قضاء للامر الثانی و لا اداء للامر الاول الا ان یوزع الفعل علی الاداء و القضاء و هو ظاهر البطلان او ینفی مقتضی احدهما و هو ترجیح بلا مرجح او مقتضاهما معا فلایکون الفعل موقتا فلا اداء و لا قضاء و انما هو ایقاع و ان لم یکن له حظ فی التوقیت الابتدائی فان تعلق مقتضاه بایقاع الفعل فی الوقت الاول لزم التکلیف بالمحال و الا لم یکن موقتا لعدم ضرب وقت له لا من الاول لانه خارج وقته و لا من الثانی متعلق (او یتعلق خ ل) بالفعل خاصة دون القید و یلزم منه عدم التوقیت بنفسه و یلزم منه اعتبار الامر الاول فی توقیت القضاء و یلزم منه عدم اعتبار الامر الثانی و ان کان مبینا کان القضاء بالامر الاول فیما کان فی الوقت لا للوقت و ان کان مؤسسا فان تعلق بالقید لزم الاداء لانه قید جدید لم یترتب علی الاول فهو وقت التکلیف و الا دل علی ان الاول لم یتعلق بالقید لانه مثله فلایعتبر الثانی بالتوقیت فلایکون موقتا و ان کان لاستدراك المصلحة الفائتة فان کانت الاولی فثبوتها متحقق بالاول فلایحتاج الی الثانی و ان کانت غیرها فهو تکلیف جدید فیکون اداء او غیر موقت و اما علی الاضراب فی السؤال فنقول ان کان ما وجب فی الاول باقیا کان الامر به لایخلو من احد الوجوه المتعلقة من التأکید و التقریر و التبیین و التشریك و الکشف و هی المفروضة علی وجود وجوب الفعل بالاول و یؤول الامر الثانی الی بیان ما فی الوقت مما للوقت کما مر و ان لم یکن باقیا بل ارتفع بخروج الوقت فکما مر و یلزم الاداء و قولکم و لما کان فی غیر الوقت الاول کان

قضاء فيه انه ان كان هذا الوقت الثانى بالامر الاول كان اداء كما اعترضتم به و ان كان بالثانى فان كان وجوب الفعل بالثانى فهو مرادنا من التأسيس اللازم منه الاداء و ان كان وجوبه بالاول فان كان الوقت الثانى بالاول لزم الاداء و ان كان بالثانى لزم انفكاك الفعل فى الامر به عن الوقت و بهذا يسقط حجتكم من اصلها لانا قد اشرنا الى ان المأمور به فى الحقيقة شيئان بامرين امر بالفعل و امر بالوقت فلما ذهب الوقت انقضى الامر به و الامر بالفعل باق مستمر الى ان يأتى المكلف بالفعل و لما جهل المكلف الفرق بين ما للفعل و ما فى الوقت نبهه الشارع بأن هذا الفعل مما فى الوقت فكان الامر بالتنبه واقعا فى وقت فكان ذلك الوقت خارج وقت الفعل فكان فيه قضاء و لان الفعل لايتخلع (لاينخلع خ ل) عن الوقت فان قلت لو كان القضاء بمقتضى الامر الاول على ما فصلتم لماتوقف القضاء على الامر الجديد و عدمه على عدمه قلت لما كان الامر بالفعل فى الحقيقة على انحاء امر بالفعل و هيئته فى الوقت و هذا يقتضى ان المصلحة فيه ذاتية و تقييده بالوقت لتحصيل كمال صفته و امر به للوقت و هذا ترجع المصلحة فيه الى الوقت خاصة كصلوٰة العيد و امر بهيئته للوقت كصلوٰة الجمعة كما مر و امر متردد باعتبار جهتيه فى الوقت و للوقت كذوات الاسباب لوقوع اسبابها فى وقت و خفى التمييز بين مراتب الامر على اكثر المكلفين وجب فى الحكمة ان تجرى على ما يعرفه (تعرفه خ ل) العوام كما هو حق (الحق خ ل) الامور التى تعم بها البلوى بحيث يشترك فيها العالم و الجاهل فعين لهم الشارع عليه السلٰم ما كان فى الوقت مما كان للوقت فامر بقضاء ما فات من اليومية و بصلوٰة الظهر مع فوات الجمعة و بعدم القضاء لصلوٰة العيد و بقضاء الكسوف و الخسوف مع العلم او مع احتراق القرص اكمالا للدين و اتماما للنعمة و مبالغة فى اللطف اذ لولا التبيين من الشارع لماعرف الفرق فى كل الافعال او جلها على انهم قالوا انما يثبت القضاء اذا سبقه وجود سبب وجوب الاداء و لم يؤد المكلف حتى خرج الوقت اما لتركه عمدا او لمانع منه عقلا كالنائم حتى خرج الوقت او شرعا كالحائض فى قضائها صيام ايام عادتها او لرخصة تمنن بها على عباده المسافرين فى ترك الصيام و فى قضائه اذا علموا

قدومهم قبل الزوال و المريض اذا علم البرء قبل الزوال فى جواز تناولهم و لو لم يقتض الامر عند وجود سبب الوجوب قضاء ذلك المتروك لما يترتب (ترتب خ ل) عليه و انما ترتب عليه و تفرع عنه لوجود سبب الوجوب كالدلوك و الشهر فى الامثلة المذكورة فان قلت انما قالوا لوجود سبب الوجوب دون الوجوب فان الحائض مأمورة بترك الصيام فلايكون واجبا عليها و لهذا خطأوا من زعم تحقق الوجوب عليها و كلامهم انما يتم اذا تحقق الوجوب و لم يتحقق لانها غير مخاطبة به فى حال الحيض لان سبب الوجوب ليس هو الموجب للفعل و انما هو وقت للخطاب الذى هو منشأ الايجاب قلت لانسلم عدم الوجوب و لا عدم توجه الخطاب اليها بل هى مخاطبة بالصيام و انما منعت من الاداء لوجود المانع فذمتها مشغولة بالواجب فاذا زال المانع ظهر اثر المقتضى لان هذا المانع ليس مانعا من الوجوب كحال ما قبل البلوغ و انما هو مانع من الايقاع و اليه الاشارة بقوله عليه السلٰم فتقعد (فتعتد خ ل) ايام اقرائها و لم يقل لم تؤمر ايام اقرائها فكان ذلك مانعا من ايقاع الفعل حينئذ المستلزم لصحته و لهذا وجب عليها قضاء ايام شهر رمضان لا ايام شهر شوال اذ لايعقل وجوب قضاء ما لم يجب عليها و لو كان بامر جديد كان اداء لا قضاء و انما جدد الامر للمكلف بقضاء ما وجب عليه سابقا لما ذكرنا انفا من ان المكلف لايكاد يفرق فى التكاليف الموقتة بين ما شرع لنفسه فى وقت فيجب قضاء فائته و بين ما شرع للوقت فلايجبُ فكان من اتمام اللطف بالمكلف ارشاده فيؤمر بقضاء ما يجب لنفسه دون ما للوقت لفوات فائدته و مصلحته بفوات وقته الذى شرع له فكان الامر الجديد كاشفا عن تحقق وجوب سابق فان قلت لو كانت مخاطبة بالصيام كانت مخاطبة بالصلوٰة فيجب عليها قضاؤها فعدم الامر بالقضاء دليل على عدم الخطاب و حكمها حكم الصيام قلت انا نقول بذلك و انما منع من الاداء عدم شرط الصحة و هو الطهارة و لهذا تفعل كلما لم تشترط (لم يشترط خ ل) فيه الطهارة كسجود التلاوة و صلوٰة الاموات و كثيرا من المناسك الغير المشروطة بها و غير ذلك و انما سقط عنها قضاء الصلوٰة تخفيفا من الله سبحانه فان قلت انكم قررتم انه اذا توجه الخطاب الموجب و فقد شرط (شرط

الصحة خ ل) كفاقد الطهورين وجب الاداء لوجود شرط الوجوب و ان وجب القضاء لتحصيل برائة الذمة فعلى ذلك يلزمكم القول بجواز صيام الحائض و صلاتها و ان وجب الصيام قضاء و سقط قضاء الصلوٰة تخفيفا لان ذلك مقتضى تقريركم قلت انما قلنا هناك بذلك لان المانع هو فقد الطهورين مع قبول المحل للتطهير الرافع او المبيح و هنا المانع امر مانع من القبول (قبول خ ل) المحل للتطهير مطلقا فليس فيه جهة من جهات التطهير بخلاف حالها بعد النقاء فان المحل قابل للتطهير و ذلك القبول نوع من الطهارة و لذا قال سبحانه و لاتقربوهن حتى يطهرن اى حتى ينقين الا انه غير تام فاذا وقع عليه التطهير تمت الطهارة فالقبول هو الجزء الاسفل من الطهارة فاذا وجد و فقد الجزء الاعلى توجه اليه حديث فأتوا منه ما استطعتم لايسقط الميسور بالمعسور اما اذا فقد القبول و المقبول فلا ميسور يبقى و لا مستطاع يؤتى فافهم ذلك فانه من مكنون العلم و الله يحفظ لك و عليك فان قلت ان منكم من يستدل على مدعاكم بأن الوقت للفعل بمنزلة اجل الدين (الدين فكما ان الدين لايسقط اذا لم يؤد فى اصله و يجب اداؤه بعده كذلك الفعل الموقت اذا لم يؤد فى وقته لايسقط و يجب اداؤه بعده و هو قياس مع الفارق فان الدين خ ل) قد اشتغلت به الذمة فى كل وقت و لهذا لو قدمه على الاجل صح بخلاف الفعل المأمور به فانه لايصح تقديمه على وقته و هو الفارق قلت ليس مرادهم ان هذا دليلهم و انهم قاسوا هذا على ذلك و انما (انما هو خ ل) تسهيل للاستدلال و تنظير للدليل و لا ضرر فيه على دليلهم على انه انما جاز تقديمه على الاجل لوجوبه قبله و لو وجب الفعل قبله لجاز تقديمه عليه كما جعل وجوب اخراج زكوٰة غلة التمر اذا نضت و قد وجبت عند الاحمرار و الاصفرار و لو اخرجها حينئذ صحت و لما اذن فى تقديم الموقت جاز كتقديم صلوٰة الليل للشاب و غسل الجمعة لخائف الاعواز و الوضوء قبل الوقت و لما منع من تقديم الفريضة قبل وقتها لانها لم تشرع قبله لم يجز تقديمها بخلاف الدين لوجوبه قبل الاجل و ليست هذه حالة التنظير (التنظير و انما حالة التنظير خ ل) و جهة المشابه (المشابهة خ ل) وجوب قضائه بعد الاجل اذ (اذا خ ل) لم يؤد عنده بالوجوب السابق لا بامر جديد و لم يسقط

بذهاب الوقت و هذا بعينه شبيه بما نحن بصدده بل هو احد افراده فانا نقول ان الفعل يجب قضاؤه بعد الوقت الموقت فيه بالامر الاول لا بامر جديد و هذا ظاهر و ربما بنيت المسألة على ان المأمور به شيئان فاذا ذهب احدهما بقى الاخر ام واحد ينتفى بذهاب (بانتفاء خ ل) جزئه و ربما بنى ذلك على ان الجنس و الفصل هل هما متمايزان فى الوجود الخارجى ام لا و الحق ان ذلك لايبنى على مسألة الجنس و الفصل لان القيد ليس جزء الماهية فى المأمور به و الفصل جزء المٰهية و الحق ان المأمور به بالذات هو الفعل و القيد مأمور به بالتبع و الامر الخاص بالقيد للتنصيص على انه تبع و الا لم يبتن على الفعل اصلا على ان قوله ما لايدرك كله لايترك كله و فأتوا منه ما استطعتم و لايسقط الميسور بالمعسور يصدق على متحد الماهية اذا بقى منها ما يصدق عليه (عليه مطلق خ ل) الاسم شرعا او عرفا او لغة مثل من ادرك ركعة من الوقت و صدقه على المقيد بعد ذهاب القيد اولى بل لايلزم ذلك مع فرض الاتحاد لاحتمال خصوص الفائدة به دون القيد و ان اريدا معا لاحتمال ارادة التكميل من القيد و الا لم يكن قيدا و الحق ان الجنس و الفصل متمايزان فى الخارج بدليل تمايز اثارهما اذ ليس المراد من التمايز الانفصال و التعدد بل حصول شيئين فى الخارج و تخلف اثر احدهما عن اثر الاخر دليل التمايز خارجا لما ترى ظاهرا من الحركة الحيوانية التى ليس فيها شىء من اثار الناطقية و بالعكس بخلاف النار ظاهرا فان اثر يبوستها لايتخلف عن اثر حرارتها و هذا دليل الاتحاد ظاهرا و انما قلت ظاهرا لعدم الفرق فى نفس الامر و لكن ليس هذا موضعه و اما الاستدلال بجواز حمل هو هو فمردود بارادة المركب ثم ان اصالة البراءة قد ارتفعت بالامر الاول فلاتعود لان محلها ليس فارغا بل هو مشغول بشغل الذمة بالتكليف فاصالته باقية يستصحب لا براءة بالذمة بدون القضاء و احتمال البراءة و عدم ارادة خصوص المقيد لاينفى ذلك لان الاحتمال التجويزى ليس بمساو و دعوى ان المتبادر من صم يوم الخميس وحده (وحدة خ ل) المكلف به بمعنى ان المقيد و القيد جزءا ماهية المكلف به مصادرة و دعوى ان اجراء الاستصحاب فيه لايمكن لانتفاء الموضوع بانتفاء القيد مصادرة مفرعة على

المصادرة، بقی سؤال لیس یجری علی لسان اهل الاصول و لا غیرهم و انما یجری علی لسان اولی الافئدة بدلیل الحکمة و جوابه کذلك اما السؤال فمن المعلوم ان الاوقات مظاهر للافعال الالهیة عند ادوار الاثار کما تظهر الحرارة و الرطوبة فی فصل الربیع و الحرارة و الیبوسة فی (فی فصل خ ل) الصیف و البرودة و الیبوسة فی فصل الخریف و البرودة و الرطوبة فی فصل الشتاء و کما تظهر اثار الکسوف و الخسوف فی العالم فیأمر الشارع علیه السلٰم ان یصلی المکلف صلوٰة الکسوف لیدفع بها عنه اثار الغضب و یأمر الحکیم بالفصد فی فصل الربیع لغلبة الدم و لم یأمر به فی فصل الخریف فکان الاسباب التی لاجلها الاوامر و النواهی منشائها الاوقات لانها اوقات ظهورات الافعال الالهیة فعلی هذا ثبت ان المأمور به حقیقة للوقت او هو مع الوقت لا الفعل خاصة و بهذا التقریر لایثبت القضاء الا بامر جدید و الجواب ان الذی اشرت الیه حق لا مریة فیه الا ان هذا هو مأخذ دلیلنا و بیانه ان الشأن الذی نشأ به بسبب الوقت یتعلق بالمکلف و لایرتفع (یرفع خ ل) عنه بخروج الوقت و ان کان ناشیا به فامر الشارع علیه السلٰم لطفا بالرعیة بالفعل الذی یرفع ذلك فلیس الفعل للوقت و انما الفعل لرفع ما لزم المکلف بسبب الوقت فلایکون مأمورا به لخصوص الوقت فاذا خرج الوقت بقی المکلف مطالبا بالفعل الاتری ان الشمس اذا انکسفت ساعة تأخر اثر ذلك سنة فلو لم یصل لم یسلم من ضرر ذلك الاثر و انما الاوامر (الاوامر الالهیة خ ل) و النواهی الربانیة لدفع مضار و جلب منافع لاتنقضی بانقضاء وقت الطلب کالدم الزاید علی (عن خ ل) الشخص فی فصل الربیع فاذا امر بالفصد و ترکه حتی خرج الوقت لم یذهب الدم الزاید بل یحتاج الی استفراغه بفصد او غیره و لو کان للوقت الذی هو السبب بحیث یذهب بذهابه لکان الفعل الذی هو الصلوٰة الکسوف (للکسوف خ ل) اذا تجلی (انجلی خ ل) القرص ذهبت الصلوٰة لذهاب السبب و الی هذا یشیر الحدیث و معناه اذا زالت الشمس نادی ملك من السماء قوموا الی نیرانکم التی اوقدتموها علی ظهورکم فاطفئوها بصلوٰتکم و هذا ظاهر بأن الصلوٰة لم تشرع لخصوص الوقت و انما شرعت لاطفاء نیران المعاصی و ان (ان کان خ ل) ذلك فی الوقت

المخصوص انجح لکن لایدل علی انها لایطفی (لاتطفی خ ل) الا فیه بل هی لذاتها کذلك قال الله تعالی و اقم الصلوٰة طرفی النهار و زلفا من اللیل ان الحسنات یذهبن السیئات الایة، و فی هذه الایة اشارة لمن یفهم ان الصلوٰة الیومیة للوقت لا الموقت (فی الوقت لا للوقت خ ل) فی قوله تعالی و اقم الصلوٰة حیث جعل طرفی النهار ظرفا للاقامة و قوله ان الحسنات یذهبن السیئات فافهم.

بسم الله الرحمٰن الرحیم

اختلف الحکماء و العلماء فی العلم هل یحد ام لا و من قال لایحد اختلفوا هل یمتنع تحدیده لبداهته ام لاستلزام ذلك الدور فقال طائفة من الحکماء العلم صورة (صورة المعلوم خ ل) الذهنیة الحاصلة عند المدرك و هو ان النفس المدرکة تقابل المعلوم فی زمان وجوده و مکان حدوده فتنتزع فی مرءاتها صورة المعلوم علی ما هو علیه و تلك الصورة هی العلم و هی مجردة عن المادة و المدة فالعلم عندهم من مقولة الکیف و طائفة منهم قالوا ان العلم هو حصول تلك الصورة لا الصورة نفسها لانهم ینفون الوجود الذهنی فلم یثبتوا فیه صورة فالعلم عندهم من مقولة الاضافة ای تعلق النفس الناطقة بصورة المعلوم الخارجی فالحکماء و المحققون من المتکلمین کالمحقق نصیرالدین علی الاول و اکثر المتکلمین علی الثانی و منهم من مزج بین القولین و قال بالوجود الذهنی کالاولین و قال ان العلم من مقولة الاضافة کالاخرین فقال ان العلم عبارة عن التعلق الخاص ای تعلق النفس الناطقة بالمعلوم الذهنی و منهم من جعل العلم عبارة عن قبول الذهن لتلك الصورة الذهنیة فهو من مقولة الانفعال و اکثر الاصولیین قالوا فی تعریفه انه صفة توجب لمحلها تمیزا لایحتمل النقیض ای توجب للنفس الناطقة تمیزا فی الصورة الی صلة (الحاصلة خ ل) عندها او فی التعلق الحاصل بین العالم و المعلوم و المراد بالصفة قوة قامت بالناطقة قیام عروض و ارادوا بعدم احتمال النقیض فی متعلق التمیز لان التصورات لا نقیض لها و فی التصدیق هو الحکم بثبوت النسبة او نفیها و ربما قیل علیه ان التصور و التصدیق هو ذلك التمیز فاذا کان العلم هو الصفة الموجبة للتمیز لم یکن شیء منها

(منهما خ ل) علما هذا خلف فينبغى ان يقال ان العلم تمييز الخ و يمكن ان يقال ان التميز هو ادراك الناطقة للتصور و التصديق فيبقى الحد على حاله سالما و ربما عبروا فى التصديق بانه الاذعان بوقوع النسبة و عدمه و قيل هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذه العبارة و ان كانت مشهورة الا انه يدخل فيها التخيل و الشك و الوهم على الاصح فى تعريف الشك فان اريد بهذه الثلاثة و هى الحكم و الاذعان و الادراك هذا المعنى رجع الاعتراض و المراد بها ان الحكم الذى هو الاعتقاد و الاذعان بمعنى ادراك الصورة لكن الاقوى ان معنى الاذعان هو انقياد العقل لوقوع النسبة او لاوقوعها بمعنى ان الواقع من احد حالى (حالتى خ ل) النسبة حكم بما هو عليه فى نفسه فاطاعه العقل و معنى التصديق ان الواقع اخبر العقل بما هو عليه فصدقه و الادراك ان العقل شاهد الواقع و اما الحكم فايجاب العقل لمقتضى الحال الواقع على ما ينسب اليه او يترتب عليه او على ما دونه من القوى بحال النسبة فهو انشاء عنه و قضاء منه موجب لتصديق تلك القوى التى هى النفس و الخيال و الحس المشترك بحال النسبة فعلى هذا يكون تصديقا لانه موجب للتصديق و ان اريد بهذه الثلاثة اعنى الحكم و الاذعان و الادراك هذه المعانى المذكورة لم يتجه الاعتراض الا على الادراك و هو متروك لما يدخل فيه و قال بعض اهل الاصول ان هذا التعريف يدخل فيه الادراك الحس (الحسى خ ل) الظاهرى فالاولى ان يقال فيه انه صفة ينجلى بها امر معنوى لمن قامت به فبقولنا معنوى يخرج ادراك المحسوسات الظاهرة و فيه ما قيل فى الاول فان الامر المعنوى هو التصور و التصديق و العلم ليس مغايرا لهما و اجود التعاريف لمن اراد ان يقول بتعريف العلم هو الاول و هو صورة حاصلة عند المدرك و بيان ذلك و شرح اسبابه يطول به الكلام و لكن لا بأس بذكر مراتب المشاعر للانسان على سبيل التعداد فنقول ان اعلى مشاعر الانسان (ادراك خ ل) الحقيقة الانسانية بل كلها هو نور المعرفة و هو ينجلى فى الفؤاد و به يعرف الله سبحانه لانه هو الذى يتجلى به للعبد و هو نور مجرد عن المادة و المدة و الصورة و المعنى و الاشارة و الكيف و الحيث و من دونه مرتبة العقل و هو نور يشرق فى القلب و هو معانى

المعلومات المجردة عن المادة و المدة و الصورة فالمعقولات بلا واسطة هی المعانی و لایدرك العقل غيرها الا بواسطة و لاتسمی تلك المعانی معلومات و انما تسمی معقولات و من دونه مرتبة العلم و هی (هو خ ل) يتحقق فی الصدر ای صدر النفس و هو الخيال فانه لوحها يكتب العقل فيه بواسطة الخيال و المعلومات صور المعلومات و معناه ان الخيال يقابل المعلوم فتنتقش فيه صورة ذلك المعلوم كما تنتقش صورة الوجه فی المرآة فتلك الصورة هی العلم و لهذا لايمكنك ان تتصور شيئا غائبا عنك او تذكر امرا غير حاضر لديك حتی يلتفت قلبك بمرآة خيالك الی ذلك الشیء فی مكانه و زمانه فتنتقش فی خيالك صورته فی مكانه و زمانه و بدون ذلك لاتقدر علی ادراك معلوم قط و اما قول بعض ان العلم صورة فی العقل و (او خ ل) ان العلم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب او ان العلم هو الفهم او انه هو العقل او غير ذلك فهو مجازفة و مسامحة فی العبارة او عدم معرفة بالفرق بين مراتب الشعور من الانسان و منهم من قال حد العلم ما اقتضی سكون النفس و قيل انه اعتقاد للشیء علی ما هو به مع سكون النفس و ذكر فی العدة الاول و اختاره و جعله اولی من الثانی و علل ذلك و قال لان الذی يبين العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد و كذلك التقليد و لايبين ايضا بقولنا اعتقاد للشیء علی ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقدا علی ما هو به و الذی يبين به هو سكون النفس فينبغی ان يقتصر عليه و ليس من حيث ان ما اقتضی سكون النفس لايكون الا اعتقادا للشیء علی ما هو به ينبغی ان يذكر فی الحد كما انه لا بد و ان يكون عرضا و موجودا و محدثا و حالا فی المحل و لايجب ذكر ذلك فی الحد من حيث لايبين به ذلك الخ، و منهم من قال حد العلم معرفة المعلوم علی ما هو به مع طمأنينة النفس و قيل هو اعتقاد يقتضی سكون النفس و ارادوا من العلم المذكور فی هذه التعريفات العلم بالمعنی الاخص اعنی الاعتقاد الجازم المطابق الثابت و لا اشكال فی جواز تحديده بهذا المعنی عندهم لجواز تأليف حده من التصور و سيأتی تمام البيان و من منع تحديد العلم قال بعض منهم لانه بديهی فهو غنی عن

التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية كالالم و اللذة و الغم و الفرح لان ما يجد العاقل من نفسه لايحتاج فى معرفته الى تحديد و انما يحتاج الى التحديد ما يجهله و لان كل احد له علم بانه موجود و ان لم يكن من اهل النظر فكان حاصلا له بلا نظر و هو علم خاص و العلم العام اولى بالبداهة و اجيب بأن الضرورى الذى ذكرتم حصول ماهية العلم و المدعى تصور العلم و الحصول غير التصور و قال بعض منهم لانه يلزم من تحديده الدور لان غير العلم لايعرف الا بالعلم فلو عرف العلم بذلك الغير لزم الدور و استدل فخرالدين على ذلك بانه لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره و القسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان القسم الاول من قسمى التالى فلأن المعرف للشىء يجب ان يكون متقدما على المعرف فى المعرفة و اجلى منه و الشىء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه و ان يكون اجلى من نفسه و اما بطلان القسم الثانى فلأن ذلك الغير لايعرف الا بالعلم لان ماعدا العلم لايعرف الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه و هو دور محال و يلزم كون كل واحد منهما اعرف من الاخر و اجلى منه (عنه خ ل) و ذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف و اجلى من نفسه و انه محال انتهى، و اجيب عن الكلام الاول بانك ان اردت ان تصور غير العلم يتوقف على حصول (تصور خ ل) حقيقة العلم فهو باطل اذ ليس كل من تصور شيئا عرف حقيقة العلم و تصوره بل يتصور اشياء كثيرة من لايعرف حقيقة العلم و ان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئى انتفى الدور لان الحصول غير التصور على تقدير ان حصول ذلك الجزئى يستلزم حصول ماهيته (ماهية خ ل) الكلى على انا نمنع الاستلزام الكلى و عن القسم الاول من كلام الرازى فى قوله ان المعرف للشىء يجب ان يتقدم (ان يكون متقدما خ ل) عليه فتكون (فيكون خ ل) متقدما حينئذ على نفسه بأن المعتبر فى التقدم هو ذات العلم و حصوله و المتأخر هو تصوره فلا محذور فى تقدم حصوله و تأخر تصوره و توقفه عليه و عن القسم الثانى بمعنى ما مر من ان تصور العلم يتوقف (توقف خ ل) على ذلك الغير و ذلك الغير يتوقف على وجود العلم لا على تصوره فلا دور اقول هذا ملخص ما

ذکروا و التحقیق ان یقال ان کان المراد بالتحدید و التصور تحدید نوع العلم و بعضه بأن یکون قولهم العلم صورة حاصلة عند المدرك یراد به ان نوع العلم و جنسه هو صورة المعلوم الحاصلة عند المدرك فهو تحدید و بیان لبعض منه فی الحقیقة یعرف بذلك ان العلم هكذا فلا اشكال فی صحة ذلك و وقوعه و ان كان المراد بذلك تحدید جمیع ما یصدق علیه العلم فلا شك فی استحالته لاستلزامه الدور او التسلسل و بیانه ان العلم صورة المعلوم الذهنیة و تحدیده صورة ذلك العلم الذی هو تلك الصورة الذهنیة و هی من ذلك العلم المحدود و تحدید ذلك صورته الذهنیة و هی من المحدود و هكذا فیكون الشیء حادا لنفسه او یترامی الی غیر النهایة فیستحیل تحدیده الا ان یقال انا نحدد (یقال تحدد خ ل) ذلك التحدید بنفسه كما یقال اوجد الله الوجود بنفسه لا بوجود اخر و الا لدار و (او خ ل) تسلسل و هذا و ان كان صحیحا فی الواقع لكنهم لایریدونه و بقی شیء احب ان اوقفك علیه ینفعك اذا قلت تحدید (بتحدید خ ل) العلم و اردت التحدید الحقیقی فان العلماء القائلین بتحدیده انما رسموه (وسموه خ) ببعض خواصه و من حده بذاتیاته ربما لایدری ما یقول و انما هو كما قال الشاعر :

قد یطرب القمری اسماعنا   و نحن لانفهم الحانه

و بیان ذلك یحتاج الی تقدیم كلمات و هی ان الحد التام الحقیقی ان یكون مشتملا علی جنس و فصل قریبین و هما مادة المحدود و صورته الذاتیان (الذاتیتان خ) فاذا اردت تحدید الانسان قلت حیوان ناطق فاخذت من الجنس الشامل للانسان و غیره و هو حقیقة الحیوان لا بشرط علی الاصح حصة خاصة بالانسان لانها له بشرط لا و تلك الحصة من الحیوان هی مادة ذات الانسان فهی بالنسبة الی ذات الانسان كالخشب المهیا الصالح للسریر و لایكون ذلك الخشب المهیا سریرا لا بالصورة الشخصیة الخاصة به فاذا ركب الخشب علی الهیئة المعلومة كان السریر فحقیقة السریر الخشب المصور بتلك الصورة الخاصة به فالخشب و الصورة ذاتیان للسریر فتلك الحصة الخاصة من مطلق الحیوان مادة ذات الانسان فاذا

اضفت اليه الناطق الذی هو الصورة الانسانية الخاصة تكملت حقيقة الانسان فالشیء لاتتقوم ذاته الا بمادة و صورة فالحصة من الحيوان مادة و الناطق صورة فهما ذاتيان للانسان فافهم هذا البيان المكرر المردد بالفهم المسدد فاذا اردت حد العلم الحقيقی التام فحدده بمادته و صورته الذاتيين فاذا تحقق عندك ذلك فاعلم ان العلم علی القول المختار صورة المعلوم المرتسمة فی مرآة الخيال و هی صورة انتزعها (انتزعتها خ ل) تلك المرآة من المعلوم الخارجی او من المعنی المتولد من الفاظ الخطابات و غيرها من الدوال الاربع و غيرها او من المعنی العقلی بعد نزوله الی الخيال و هی ايضا معان خارجية بالنسبة الی ذهن المتصور (المتصورة خ ل) لانها خارجة عنه فمادة تلك الصور (الصورة خ ل) العلمية تخطيط ذلك المعلوم و هيئته و كيفه و وضعه و صورة تلك الصور العلمية ما تقومت به من نور الخيال و هيئته و كيفه و وضعه فتنتقش صورة المعلوم بنسبة الخيال و ذلك المعنی علی قدر جامع للهيئتين و الوضعين و الكيفين كما تعاين (تغاير خ) صورة الوجه فی المرآة (المرآة و اختلاف صورة الوجه فی المرآة خ ل) بالطول فی الطويلة و بالعرض فی العريضة و الاعوجاج فی المعوجة و كمال الظهور فی تامة الصقالة و الخفاء فی العكس (بالعكس خ ل) و كذلك اللون لاختلاف هيئة المرآة و نورها و لونها (كونها خ ل) و وضعها و اختلاف كيف الوجه فی المرآة بالبياض و الصفرة و الحمرة لاختلاف كيف المرآة و الوجه لم يتغير فی كيفه و لم يحكه بتمامه الا المرآة المعتدلة فی نورها و هيئتها و كيفها و سعتها بحيث تحيط به كذلك اختلاف العلوم بالنسبة الی العالمين و المعلوم لم يتغير فاذا اردت العبارة من (عن خ ل) حد العلم التام الحقيقی المشتمل علی الجنس و الفصل القريبين قلت ظل ملكوتی ذهنی فقولنا ظل يخرج الذات و قولنا ملكوتی يخرج الظل الملكوتی (الملكی خ ل) و قولنا ذهنی يخرج الملكوتی الخارجی و هی و ان كانت علم علی ما نعلم داخلة فی المحدود الا ان العبارة جارية علی المتعارف و الا ففی الحقيقة لايحتاج الی قيد ذهنی فافهم و حيث تعرف ان المراد من تحديد العلم بيان نوعه لتعرف به الكل كالانموذج للشیء لا تحديد جميع ما يصدق عليه العلم كما مر يظهر لك ان

الاقوی صحة تحدیده کما ان الاقوی امتناع تحدید جمیع ما صدق علیه العلم کله.

فائدة - قد ذکرنا سابقا ان مشاعر الانسان الکلیة ثلثة الفؤاد و القلب و الصدر و اما الذکر الاول للانسان فاعلی مراتبه فی العقل و هو (فهو خ ل) ان یذکر به معنی الشیء المغایر لذاته و ذلك المعنی لیس مغایرا له و الذکر الثانی فی الصدر و هو ان یذکر فیه صفة ذلك الشیء یعنی صورته و هو مرتبة العلم فنقول الذکر النفسی و نرید به الذکر الثانی و هو جنس یشمل العلم و الاعتقاد و الظن و الوهم و الشك و الجهل المرکب فان کان ذلك الذکر و هو المتعلق (متعلق خ ل) بالنسبة اثباتا او نفیا لایحتمل النقیض اصلا فهو العلم فیکون جازما مطابقا ثابتا فیخرج بالجازم ما یحتمل النقیض کالظن و بالمطابق الجهل المرکب لانه یتحقق بدعوی المطابقة مع عدمها و الجهل البسیط هو عدم الصورة فلایقابل بالمطابق و یحتمل البسیط و المطابقة (المقابلة خ ل) بین الصورة و عدمها و بالثابت علم المقلد للحق لانه و ان کان باعتبار معتقده بالنسبة الی علم مقلده بفتح اللام مطابقا لکنه فی الحقیقة ظن و انما جاز له العمل به مع ان ظنه لایعتبر لاستناده الی ظن من یعتبر ظنه و علمه و لهذا اذا تیقن لم یجز له التقلید کما لو علم نجاسة الماء المحکوم بطهارته او تفرد برؤیة الهلال مع عدم ثبوته عند الحاکم فعلم المقلد لیس مطابقا للواقع و انما هو تابع لحکم الحاکم الذی هو معرض الزوال و المراد الواقع (بالواقع خ ل) الواقعی التکلیفی هنا سواء کان الواقعی الوجودی ام لا و یأتی تمام البیان و ان کان لایحتمل النقیض عند الذکر (الذاکر خ ل) فهو الاعتقاد فیکون جازما فقط سواء کان مطابقا کما لو وافق الحکم عن الدلیل الموجب القطعی ام لا لتمکن الحاکم من نقض متعلقه لعدم استناد ذلك الاعتقاد الی موجب معتبر و لهذا یشمل الجهل المرکب و التقلید مطلقا ای سواء طابق تقلیده نفس الامر ام لا و ان احتمل النقیض المرجوح عند الذاکر فهو الظن فان کان مستنده سببا شرعیا فهو متعین المصیر الیه و مطابق للواقع التکلیفی و الا فان اسند (استند خ ل) الی قرائن حالیة فحکمه علی حسب حال الظان فی قبول اعتبارها منه و عدمه کحال المکلف بحکم قد فقد العلم فیه او الظن المستند الی سبب شرعی علی ما

فصل فى الفقه و الا فحكمه حكم الشك بل حكمه مطلقا مع معارضة (معارضته خ ل) لليقين حكم الشك كما سماه الباقر (الصادق خ ل) عليه السلٰم فى صحيح زرارة مع معارضته لليقين شكا و ان احتمل النقيض الراجح عند الذاكر فهو الوهم و هو بعكس الظن كلما قوى الظن ضعف و كلما ضعف الظن قوى و ان تساويا بالنسبة الى وقوع النسبة و الا وقوعها فهو الشك بمعنى نعاود (تعاور خ ل) وقوع النسبة و عدمه على التعاقب بحيث لاترتسم صورة احد الطرفين حتى تدافعها الاخرى قبل استقرارها و ذلك بسبب توجه الذهن الى كل واحد منهما على التعاقب من غير استقرار فى تغلبه و قيل الشك سلب الاعتقادين و فيه ان الاعتقاد لايطلق على ما لايستقر و ان سلب الاعتقادين هو الجهل البسيط و الجاهل و العاقل (الغافل خ ل) لايقال لواحد منهما شاك و قيل هو تساوى الاعتقادين فان اريد على سبيل التعاقب فحسن و الا فلا معنى لتساويهما الا اجتماعهما و هو متعذر اذ المراد بالتساوى تعاقب الصورتين على السوا و لهذا عبر عنه بعضهم بانه تردد الذهن بين وقوع النسبة و اللاوقوعها و الجهل المركب دعوى الذكر المطابق للواقع مع العلم بعدم المطابقة و انما سمى مركبا لانه تركب من دعوى العلم و من العلم بعدم المطابقة و معنى هذه الدعوى حتى شملها الذكر النفسى ان النفس تحدث بتخيلها ما هو شبيه بحكم النسبة فى الوقوع و عدمه فلاتقابل بمرآتها معلوما و انما تلتفت الى ما تنزل من تخيلها المجتث الذى يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا و انما هو شيء سماه و لا اصل له فى الوجود قال تعالى و تخلقون افكا اما دعوى الذكر المطابق مع عدم العلم بالمطابقة و مع عدم العلم بعدم بالمطابقة (المطابقة خ ل) فمع الجزم بالدعوى اعتقاد و مع عدم الجزم فالظاهر انه جهل مركب مع الظن بعدم المطابقة او مطلقا و الجهل البسيط هو عدم الصورة من التصور و التصديق مطلقا او عمن (عما خ ل) من شأنه ان يكون واجدا لها فهو جزء بعض افراد المركب، فاذا وقفت على ما ذكر فاعلم انهم ذكروا العلم فى حد الفقه فقالوا الفقه فى الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و اورد على اعتبار العلم فى هذا الحد اعتراض مشهور و هو ان العلم قد عرفت ما يريدون منه

عند الاطلاق بانه الذكر النفسى الجازم المطابق الثابت و الاحكام الشرعية انما هى (هو خ ل) نتايج الادلة و كلها ظنية و الدليل الظنى لاينتج عنه القطعى و انما يتولد عنه ظن مثله بل اذا كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة دائرة بين الظن لانها متولدة من الظنون و بين الشك لان راجحية النتيجة فرع راجحية المقدمتين و الفرع يتطرق اليه ما لايتطرق الى الاصل اذ وصمة الفرع لاتدخل على الاصل و وصمة الاصل تدخل على الفرع و لانه لايساوى الاصل فى التحقق لابتنائه على اصالته و عليته و لما انتفى الشك هنا بالاجماع تحقق الظن فيكون (فتكون خ ل) الاحكام الشرعية ظنية لابتنائها على الادلة الظنية فكيف تطلقون عليها العلم الجازم المطابق الثابت فان قلت انما قالوا العلم بالاحكام الشرعية و معناه ان يحصل للفقيه علم قاطع بحصول الحكم الشرعى الظنى عن دليله التفصيلى و هذا امر وجدانى لايشك فيه فوقوع الحكم الظنى (الظنى عن الدليل خ ل) ثابت مطابق للواقع قلت انهم لايريدون ان الفقه هو العلم بما يحصل عن الدليل على اى حال حتى يلزم انه لو حصل له من الدليل احتمال مرجوح صدق عليه انه علم علما جازما مطابقا للواقع بحصول مرجوح عن الدليل فاذا كان العلم صورة المعلوم الذهنية و معنى الجزم فيه انه بعد وقوع ما حصل عن الدليل غير متحمل لعدم وقوعه بل هو واقع و ثابت و مطابق صدق العلم بل المراد بأن الفقه هو العلم بالاحكام الخ، ان الصورة التى هى العلم صورة ما استنبط الفقيه من الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية على النحو المقرر و لاتكون تلك الصورة جازمة ثابتة مطابقة للواقع حتى يكون الحكم المستنبط الذى ارتسمت منه تلك الصورة فى الذهن مقطوعا بوقوع متعلقه من نفى او اثبات و هذا معنى التصديق فان معناه ان يطابق اللفظ ما فى نفس الامر بأن يخبر الواقع بما هو عليه من الوقوع و اللاوقوع باعطاء صورته فيصدقه العقل بقبول تلك الصورة فى مرآته و غير العلم من اقسام الذكر النفسى لايكون معلومه و متعلقه كذلك فلهذا توجه الاعتراض المشهور على اخذهم العلم فى حد الفقه فاجابوا عنه بثلثة اجوبة من ثلث طوايف كل على حسب اختياره فقال قوم المراد بالعلم هنا الظن فان اطلاق العلم على الظن كثير قد استعملوه غالبا حتى انهم

ذكروا بأن تلك الادلة امارات شرعية فيستقيم بذلك الحد فانه ظن مستفاد من ظن و فيه ان ارادة الظن على خلاف الاصل و يلزم منه استعمال المجاز فی التعريف بلا قرينة و دعوى ان شهرة الاستعمال مسوغة و كافية عن القرينة غير (ليس خ ل) مقبولة لكثرة الخلاف و قوته و لعدم الشهرة المدعاة و خصوص الاستعمال على تقديرها و استلزامه الالتباس الممنوع منه لاسيما فی الحدود فحمل الاطلاق على ارادة الظن بمجرد حصول الاستعمال او الشهرة مع مخالفة الظن له فی ذاته فی الصفات الثلٰث غير وجيه و قال قوم يراد به القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معناه القطع بأن هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظنی و فيه انه ان ارادوا بأن العلم بالاحكام هو القطع بظهورها من الادلة فلا اشكال و لكن العلم فيما نحن فيه ليس هو القطع بظهور الاحكام و انما القطع النافع هو القطع بوقوع متعلق الحكم لا مجرد ظهور الحكم مع امكان النقيض و اختلاف الموضوع و هذا القول ليس بشیء ايضا لما فيه من الحمل على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق فان مثله لايليق بالتعريفات و قال قوم يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها بمعنى انه اذا استدل على حكم بدليل ظنی معتبر و اداه اليه اجتهاده ای دل ذلك الدليل الظنی عليه ای بوقوع النسبة او لاوقوعها بحيث لايكون عنده ارجح منه و لا مساو له فانه يتعين عليه ذلك الحكم للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه و هذا اوجه الثلٰثة و اقواها الا انه كذلك اذا اريد منه ما ستسمعه من التوجيه و الا فهو كالاولين فيما يرد عليهما فان القطع ليس هو العلم و انما العلم صورة المعلوم القطعی الوقوع فاذا اريد من العلم نفس تعين العمل بالحكم المظنون كان كالاولين و ربما قيل ان هذا المعنى هو المشهور فی تفسير قولهم و ظنية الطريق لاينافی علمية الحكم و الحق ان يقال فی معناه ان كون الطريق ظنيا لاينافی كون الحكم الناشی عنه قطعيا و من فسر كون الحكم الناشی عنه قطعيا يتعين (بتعين خ ل) العمل على قسمين منهم من اراد تعين العمل به و هو كما ترى لاتصلح للتعويل (لايصلح خ ل) عليه و منهم من اراد ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة و الظن انما هو فی الدليل فاذا حكمنا بصحة هذا الدليل الظنی و تعين العمل بمقتضاه كما

هو اجماعى وجب القطع بتحقق النسبة الحكمية التى هى نفس الحكم فتنقش فى الذهن صورته و هى صورة الحكم الواقعى الوجودى المتحد و ذلك هو العلم لايقال ان العلم هو الجازم الثابت المطابق للواقع و هو عبارة عن وقوع النسبة نفيا او اثباتا فيما (فما خ ل) لم يقطع بمطابقته للواقع لم يكن علما لانا نقول ان حكم هذه النسبة مطابق للواقع من حيث الدليل الواجب الاتباع شرعا و ليس لك ان تقول ان ذلك مخصوص بالحكم الواقعى الذى لاتكثر فيه لانا نقول الواقعى قسمان الواقعى الوجودى و الواقعى التكليفى فالاول واحد لاتكثر فيه و الثانى متكثر و التكليف دائر مدار الواقعى المتكثر و هو فى الحقيقة واقعى يكون العلم المتعلق به جازما ثابتا مطابقا لما فى نفس الامر لانه صورة الواقعى الوجودى المتحد و سر ذلك ان المتحد فى اللوح المحفوظ و هذا المتكثر فى الالواح الجزئية و الالواح الجزئية بمشخصاتها فى اللوح المحفوظ فهو مطابق كالمتحد و انما تعدد هذا لتعدد جهات الادلة المذللة لسلوك الطرق الموصلة الى الواحد المتحد فقد يتحد التكليفى و الوجودى لان الوجودى هو المطلوب لا غير و قد يتعددان و ذلك لانك اذا اوصلك الدليل الى حكم فاما ان تقطع باصابة المتحد او تظن اصابته و لايجوز غير هذين فعلى فرض الظن يجوز الاتحاد و على فرض القطع فاقوى مظنته (مظنة خ ل) باصابته و لاتتحتم الاصابة عندك الا نادرا كما فى الضروريات بين المسلمين و اما فى المتفق عليه عند الفرقة المحقة خاصة فهو الظاهر و فيه احتمال اشرنا اليه فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع فى امكان تعاكس الطائفتين المجمعتين فى الاجماع المركب و ان لم يكن هناك صريحا لبشاعته (اى لكراهته) عند الاسماع فالمدار كله على المتحد و لم تؤمر الا بطلبه فان اصبته بعينه فذلك المطلوب و الا اصبت بدله الذى هو اقرب امثاله اليه بالنسبة الى حال الطالب و هو الواقعى التكليفى و هو ما فى نفس الامر بالنظر الى الدليل و الامر بالطلب و لهذا لايراد منه غيره و ليس فى نفس الامر باعتبار التكليف الخاص به غيره فهو جازم لقطعك بأن الله سبحانه لايريد منك غيره ثابت لانه لايتغير و ان تغير ظنك عنه فيما بعد الى فرد اخر بحيث يجرى فيه ما قلنا سابقا فى الاول لان المعدول عنه لم يتغير

لمطابقته لمراد الله فی الدنیا و الاخرة حتی عند نفسك بعد عدولك عنه و لهذا لاتستدرك شیئا من اعمالك التی مضت علیه و انما عدلت عنه للدلیل و قیام الحجة علیك فان الله امرك ان تعدل الی الثانی للدلیل فهو فی الحقیقة نسخ للاول و نظیره فی حق النبی صلی الله علیه و آله انه صلی الی بیت المقدس بامر الله ثم عدل الی الکعبة بامر الله و لایلزم من نسخ الاول فساده و لا اصابة غیر الواقع فی المنسوخ و لانعنی بالثابت الا ما کان هکذا و هو مطابق للواقع لما مر من انه لا معنی لکون الحکم مطابقا للواقع الا انه مطابق لما امر الله به و هو صادق علی هذا المشار الیه حقیقة و بیان کون المتحد فی اللوح المحفوظ و المتعدد فی الالواح الجزئیة و هی الواح المحو و الاثبات مذکور فی محله و لیس هذا محل ذلك نعم هو فیما سیأتی من المثال فی جواب الاعتراض بالتصویب فانه مما یستفاد منه علم ذلك لان التعدد و التکثر فیه انما هو بالنظر الی الدلیل لتعدد جهاته و مدارکه من المستدلین فان قلت هذا قول بالتصویب قلت ان القول بالتصویب هو ان احکام الله تعالی متعددة فی الواقع بتعدد المستنبطین بمعنی ان الواقعة لم یکن لله فیها حکم الا ما یظهر علی یدی المجتهدین فکل من استدل من اهل الاستدلال علیها اظهر سبحانه حکمه فیها علی حسب ما یقتضیه اجتهاده و هذا باطل من وجوه منها استلزامه نفی الواسطة بین الله و بین خلقه من قوله تعالی و جعلنا بینهم و بین القری التی بارکنا فیها قری ظاهرة الایة، فقالوا ربنا باعد بین اسفارنا الایة، و منها توقف تعین حکمه فیها علی احکامهم الی غیر ذلك من الموانع و اما نحن فنقول ان لله تعالی فیها حکما واحدا لایتغیر و لایتعدد فی نفسه و ان تغیر او تعدد فانما هو بتغیر الموضوعات او تعددها فاختلاف (و اختلاف خ ل) الصفات و اما هذا الحکم المتعدد فانما هو ابدا له مبنیة و هی مبنیة علی وجوده و انما تعددت لتعدد المرایا و اختلافها و مثاله مرآة صافیة معتدلة فی الجوهر و الصورة قابلت وجه انسان فحکت الوجه بتمام صفته و کمال صورته ثم وضعت فی مقابلها عشر مرایا مختلفات فی الجوهر و الصورة و المقدار فکل واحدة منهن حکت تلك المرآة الاولی و ما فیها من الصورة فاختلفت صورة المرآة الاولی فی المرایا فکل حکت

على قدر صورتها و جوهرها و قدرها فالوجه هو حكم الله الواحد الواقعى الوجودى و المرآة الاولى هى قلب حجة الله صلوات الله عليه على خلقه فى كل زمان و المرايا هى قلوب المجتهدين و هذا الحكم من المجتهد اما ان يكون هو ذلك الواقعى الوجودى فهو اذن تكليفى وجودى او مثاله و بدله و هو التكليفى و كل منها (منهما خ ل) مطابق لما فى نفس الامر الا ان الاول على الاصالة و الثانى على التبعية و لا ريب ان ما فى المرآة الثانية هو ما فى الاول (الاولى خ ل) من الصورة و ان كان بالواسطة فالتغيير (فالتغير خ ل) و التبدل المحتمل على تقديره فانما هو من بدل الى بدل فقد ظهر مما بينا و اوضحنا ان القول الثالث هو الاقوى و ان المراد من تفسير قولهم ان ظنية الطريق لاتنافى علمية الحكم ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة و ان الظن انما هو فى الدليل و انه بعد الحكم بصحته و وجوب العمل بما يعطيه تكون نسبة الحاكم بوقوعها قطعية و هو العلم كما قررنا فان الادلة الشرعية و ان كانت ظنية فانها تثمر القطعيات و هو المعبر عنه بتعين العمل بها على تسامح فى العبارة و ظنى ان اكثرهم انما ارادوا بهذه العبارة ذلك المعنى الاول الذى لاينبغى التعويل عليه لكن الحق الحقيقة (الحقيق خ ل) بوجوب الاخذ للطالب للصواب من ذلك هو ما نبهناك و دللناك عليه فخذه راشدا موفقا.



رسالة فى جواب الشيخ محمد كاظم بن محمدعلى

فى ان من قلد احدا من مفتيين متساويين فى مسألة لايجوز له الرجوع عنه فى ذلك الحكم

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائی انه قد وقع الی کلام من الشيخ العالم المنصف الشيخ محمد کاظم بن محمدعلی فی الاعتراض علی مسألة ذکرها بعض العلماء و قال الفقير بها و هی ان المقلد يجوز ان يقلد کلا من المفتيين المتساويين فی مسألة واحدة فی واقعتين مع اختلاف الحکمين فيها و هو مسألة اذا تساوی المفتيان فقلد العامی احدهما فی حکم لم يجز له الرجوع عنه فی ذلك الحکم اجماعا نقله المؤالف و المخالف صرح به بعض افاضل المعاصرين.

قال دام ظله العالی اذا عمل العامی بقول مجتهد لايجوز له الرجوع الی غيره فی هذه المسألة و نقل عليه الاجماع المؤالف و المخالف انتهی.

اقول اعلم ان العامی مکلف بالعمل بما امره الله به يقينا کالمسائل الضرورية التی لايختلف فيها و کما لو شاهد ما الحکم منوط بوجدانه کرؤية الهلال مثلا فاذا انسد عليه طريق اليقين لم يکن له طريق الی العمل الا بالظن فحيث لم يکن ظنه معتبرا فی نظر الشارع لعدم تاهله لموجب اعتبار الظن امر بالرجوع الی من يعتبر ظنه و هو المفتی المستوضح للاحکام بالطرق المعروفة عند اهلها فيجب عليه الاخذ عن ذلك المستفتی و اخذها عنه انما وجب لتعين العمل بذلك عنه حيث لايجد ما هو اقوی منه و لا مساويا له اذ لو وجد اقوی منه بحيث يکون الظن فی الرجوع اليه فيما امر الله تعالی به اقوی کالاعلم و الاورع علی القول بتعينه حينئذ مثلا او حصل اليقين بما الحکم منوط به کما لو شاهد الهلال فانه يتعين عليه العدول الی الاقوی علی الاشهر و الی اليقين قطعا اتفاقا و ذلك لان رجوعه الی المفتی انما وجب لتعين العمل بالاقوی و باليقين کما ذکرناه و مع فرض التساوی لايکون لتعين الرجوع الی احد المتساويين دون الاخر معنی معتبر

عند العقلاء بل قصارى ما يمكن تجويزه هنا التخيير او الاباحة لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح و هنا (هذا خ ل) لا خلاف فيه بين العقلاء و الادلة قائمة عليه عقلا و نقلا و الحكم على المجتهد اذا حصل (وصل خ ل) فى الترجيح حد التساوى الموجب للتخيير فى الحكمين عند من قال بوقوعه بلزوم ما اختاره و عدم جواز رجوعه ياتى فيه بيان الفرق بين المقامين فاذا جاز للمقلد الرجوع الى احد المفتيين المتساويين على الاشهر او لانه يصح اشياء كل واحد منها على الانفراد و لم يتعين الاعلم على قول فيه قوة لم يتعين عليه ذلك لما قررناه من انه انما تعين عليه حيث فقد اليقين و حصل الترجيح و اذا لم يتعين عليه احد المعنيين (المفتيين خ ل) جاز الاخذ بقول كل منهما لوجود المقتضى و هو جواز الرجوع الى قول كل منهما و عدم المانع و هو وجود اليقين و عدم الترجيح بينهما و اذا جاز الاخذ للمقلد عنهما فى المسائل المتعددة جاز فى المسألة الواحدة لاتحاد الدليل على الجواز فى المتعددة و الواحدة و انما منعناه فى المسألة الواحدة مع اختلاف الحكم فى واقعة واحدة لامتناع اجتماع الامرين المتنافيين فى الشيء الواحد بالنسبة الى حالة واحدة و وجه اخر انما برئت ذمة المكلف مما كلف به من العمل اذا اخذها عن الله تعالى و لو بالوسائط المنصوبة من الله للوساطة ليتصل العمل بالعلم عن الله على النحو المذكور فى موضعه و المفتيان المشار اليهما كل منهما منصوب من الله لتلك (لذلك خ ل) و قد تساويا فى الوساطة بالنسبة الى هذا المقلد قبل ان ياخذ عن واحد منهما فكذا بعد ان اخذ عن واحد منهما بحكم دليل التنبيه و لايرتفع التساوى بدون الدافع و هو وجود الترجيح المانع من التساوى و الاخذ ليس مانعا كما فى سائر الاشياء التخييرية و لا وجه للاستصحاب هنا كما فى الكفارات المخيرة فان المكلف اذا بنى امره على الصيام فى كفارة الافطار فى شهر رمضان و صام فى كفارة يوم من شهر رمضان يجوز له ان يطعم فى كفارة يوم اخر اجماعا و ان بنى امره فى كل تكفير على الصيام لانه لايتعين عليه بذلك ما لم يكن متعينا فاذا عدل الى الاخر كان عمله متصلا بالعلم عن الله بالواسطة الصالحة المنصوبة من الله لتلك (لذلك خ ل) فعدوله عن مرشد هاد الى مرشد هاد دخول

فى حق من حق لا فى باطل للتساوى و بناء الامر فى احد المتساويين غير مبطل للطريق الى الاخر و على مدعى ذلك البيان بالدليل و لا معنى للاستصحاب على حد واحد لايرتاب فيه من عرف ما قررناه مكررا فافهم و اما قوله ايده الله اجماعا نقله المؤالف و المخالف ففيه تدافع لان قوله اجماعا يشعر بالبسيط الضرورى و ذكر النقل ينافيه و لهذا يشترط فى صحة النقل للاجماع الاطلاع الابتدائى و هذا احد معنيين (معنيى خ ل) اشترط الاطلاع الابتدائي فان المنقول يحتمل ان يكون مركبا و ان يكون محصلا عاما او خاصا و ان يكون مشهوريا و غير ذلك و كثرة المخالف فى المسألة كما سنذكره بعد يدل على ان الاجماع المنقول هذا هو المحصل الخاص و هو لايكون حجة الا لمحصله و اما غيره فله نقضه و مخالفته للدليل و لهذا ترى العلماء يفتون بكثير من الاحكام و قد نقل على خلافها الاجماع اذ لايجب القبول و يتعين الا فى واجب الاتباع و اما ما يقوم فى مستنده الاحتمال و لاسيما المساوى فلا فما ظنك بالراجح فاذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و وسع فيه القيل و القال كما اشار اليه الخبر الذى رواه المفيد (ره) فى الاختصاص عن الكاظم عليه السلام فيما كتب الى الرشيد الى ان قال و ما لم يثبت لمنتحليه من كتاب مستجمع على تأويله او سنة عن النبى صلى الله عليه و آله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع خاص الامة و عامها الشك فيه و الانكار له الحديث، فهذا الاجماع المنقول من ذلك لم يثبت لمنتحليه من هذه الثلاثة الامور نعم هو حجة لمحصله بمعنى صحة قوله اذا اسنده اليه بالنسبة (اليه خ ل) اما غيره فلايكون حجة عليه اذا وجد ما يعادله او يرجح عليه على ان الظاهر ان الاجماع المنقول مورده ليس بخصوص ما نحن فيه بل مفاده انه لايجوز له الرجوع الى الغير مطلقا و انتم لاتقولون به (بل خ ل) لاتجوزون الرجوع الى الغير فى المسائل الاخر كما يشعر به قولكم بعد فى الحكم الذى قلده فيه و تجويز ذلك تجويز للكل و منع ما نحن فيه منع للكل كما هو قول بعض و مع ذلك كله فانا نقول ان المانع انما يكون اقوى من المقتضى اذا كان معادلا له فى جهة تواردهما على نسبة الموضوع المنوط بها الخطاب لا مطلقا فيجوز ان لايكون المقتضى و الدليل الموجب

منحصرا فيما ذكروا كما نحن فيه مع انحصار المانع فلايجب ان يكون اقوى فی مقام الراجحية فان قيل فانا نمنع مطلقا للدليل قلنا اما الاجماع ففيه عدم مراعات الاطلاع الابتدائی و لانسلم الصحة بدونه و لانه لو كان المنقول البسيط العام او المركب لم يخف على اولئك الاعلام الحاكمين فی مقابلته و حاشاهم و لم يتعرضوا لبيانه و لا لرده و لاادعوه للخصم بل حكم من حكم على سبيل البت و من توقف ذكر القولين و اسقط ذكر هذا الاجماع من البين و ليس لان الاجماع ليس بحجة كيف و هم الذين اصلوه و فرعوا عليه بل لعدم ثبوته لديهم كما يدعيه من يدعيه و اما صحة نقله عنهم فلايضر المانعين له لاشتراطهم فی صحة النقل الاطلاع الابتدائی اذ بدونه يقوم الاحتمال و يقع الاختلال و مع حصول الاطلاع قد يكون محصلا عاما فيرتفع الخلاف لكن الخلاف موجود كما ستسمع و قد يكون خاصا فيعارضه ما يساويه و ما هو اقوى منه و الاولى لمن اراد النقش ان يثبت العرش ثم ينقش و قد ثبت الاقوى من الاعتبار كما سمعت و تسمع و اما من الكتاب فيحتاج الى تمهيد مقدمات لايسع المقام بيانها و اما السنة فمن طلب وجد و لايجد مانعا فيها لما حررناه و من ادعى فليأت باثارة من علم ان كانوا صادقين.

قال سلمه الله: و يدل على ذلك وجهان آخران احدهما الاستصحاب فان المكلف حين بنی امره على تقليد احدهما دون الآخر فی حكم يجب (عليه خ ل) العمل بمقتضی قوله بالضرورة و بعد ان بدا له فی العمل بقول الآخر المخالف له فی الحكم الذی قلده فيه نشك فی ارتفاع الحكم السابق عنه فلنا ان نحكم ببقائه للاستصحاب.

اقول ما ذكره ايده الله قد مر ما فيه كفاية عن الجواب عنه و بيانه انه اذا قلد احدهما فی حكم انما وجب عليه العمل بمقتضی قوله لان قوله احد الفردين المكلف باحدهما فالوجوب من جهة وجوب الحكم فی نفسه لا من جهة تعين قوله فانه عين الدعوى اذ له ان يترك قوله قبل العمل و ياخذ قول الآخر و كذا بعده لانا نمنع الوجوب للتعين و الضرورة المدعی ثبوتها انما هی احتمال موهوم و قوله نشك الخ، انما يتم لو قلنا بالتعين و اما اذا قلنا بالتخيير و الاباحة فلم يثبت حكم

معين حتى نشك فى ارتفاعه فلا استصحاب بل نقول ان المكلف مخير بين تقليد من شاء منهما اتفاقا فلنا ان نحكم ببقاء التخيير للاستصحاب و انما منعناه فى الحالة الواحدة فى الشىء الواحد لامتناع اجتماع الامرين المختلفين كذلك فدليلنا هنا الاستصحاب و هذا لا ريب فيه لذى عينين مضافا الى ما تقدم.

قال سلمه الله (تعالى خ ل): فان قلت ان حجته مشروطة بفقد المعارض و فى المقام موجود و هو استصحاب جواز تقليد الاخر فى هذه المسألة فانه قبل الرجوع الى واحد منهما يجوز (له خ ل) الرجوع الى كل واحد و بعد اختياره واحدا منهما و عمله بقوله فى ممتد من الزمان نشك فى ان التخيير السابق المجوز للرجوع الى الاخر قد ارتفع ام لا فلنا ان نحكم ببقاءه للاستصحاب ايضا و على هذا فيقع التعارض بين الاستصحابين و يتساقطان فى البين فرجع الى اصالة الاباحة قلت ان استصحاب جواز العمل بقول الاخر قد انقطع بسبب بناء امره على تقليد غيره لانه حين اختار تقليده فى المسألة وجب عليه العمل بمقتضاه و حرم عليه مخالفته اجماعا كالمجتهد الذى بنى امره على العمل بمقتضى احد الامارتين و عمل به فلو قلده فى وجوب السورة و فى تقديم الفائتة على الحاضرة ما لم تتضيق و خالفه عمدا فى بعض الايام كان اثما و وجب (عليه خ ل) قضاء ما اتى به من الصلوات اجماعا و ان كان مذهب من لم يرجع عنه عدم وجوب الامرين فلو لم يكن حكم من قلده متعينا فى حقه لما كان كذلك فتبين على انه على فرض تسليم الاستصحاب نقول انه لايعارض الاستصحاب المتقدم لاعتضاده بالشهرة و الاجماع المنقول و الاحتياط فيكون اقوى و العمل به واجب عقلا و نقلا.

اقول ان اعتراضه على نفسه ليس تاما لانه بناه على تعارض الاستصحابين و قد بينا سابقا ان الاستصحاب الذى ادعاه انما يتمشى على تحقق دعوى التعين و قد بينا بطلانها و انما الاستصحاب للجواز و اصالة الاباحة و التخيير و قوله فى الجواب (ان الاستصحاب خ ل) استصحاب جواز العمل بقول الاخر قد انقطع بسبب بناه امره الخ، قد انقطع لان بناء امره على تقليد المساوى ليس موجبا و لا راجحا و اختياره له (امره الخ ليس خ ل) ليس لرجحان ليتجه اللزوم و راجحية ذلك المقلد

فلايكون فى الحقيقة اختياره اختيارا و انما هو اخذ بالرخصة و الاباحة و ليست بملزمة فلا استصحاب لغير الاباحة و الجواز فلايجب عليه العمل بمقتضى قوله الا بعد ان يشرع فى العمل الخاص فى واقعة واحدة خاصة لانه لو بنى امره على تقليد احدهما جاز له العدول عنه قبل ان يعمل بقوله و الا كان راجحا مساويا اذ ليس معنى بناء امره الا العزم و نقضه جائز و لو اخذ بقوله لزم ذلك فيما اخذ بعد الشروع فى العمل فى تلك الواقعة بمعنى ترتب لزومها و ترتب احكامها فيها لا غير فلو قلده فى طهارة البئر مثلا و توضأ و صلى ثم قلد الاخر بعد فى نجاسته وجب عليه تطهير اعضائه و ثيابه من ماء البئر و لو كان التقليد الاول دائم الحكم لماحكموا بوجوب التطهير عليه و اذا جاز العدول (قبل العمل خ ل) لجواز نقض العزم الذى هو بناء امره جاز بعد العمل فيما يستقبل لعدم استمرار الاحكام المرتبة عليه لما بيناه فلاتحرم عليه مخالفته و الاخذ بقول الاخر فى الواقعة الاخرى كما لم تحرم مخالفة هذا الاخر و العمل بقول الاول و قوله حرم عليه مخالفته اجماعا ممنوع اذ لم نقل (لم ينقل خ ل) بوجوب اتباعه على التعيين و من لم يتعين (يتعين خ ل) اتباعه لم تحرم مخالفته اجماعا و قوله كالمجتهد الذى بنى امره على العمل بمقتضى احد الامارتين ليس بشىء لان المجتهد ان تساوت الامارتان عنده وجب عليه عند الحاجة الى الحكم التخيير او التردد فيحتاط هو و من قلده فى العمل و ان لم تتساوا بل ترجح احداهما (احدهما خ ل) وجب عليه الاخذ بالراجحة فالتمثيل بالمجتهد باطل و ياتى وجه بطلانه و قوله فلو قلده فى وجوب السورة الى قوله اجماعا كالذى قبله لان هذا التفريع انما يتم لو سلم له ما ادعاه و دونه خرط القتاد و كذلك قوله فلو لم يكن حكم من قلده متعينا فى حقه لما كان كذلك و قوله فتبين على انه على فرض تسليم الاستصحاب الخ، ايضا ليس بشىء لما قدمنا من انه لا استصحاب اصلا لغير الاباحة و الجواز و دعوى الشهرة غير مسلمة و على تقدير التسليم فلا فائدة فيها اذا قام الدليل على مخالفها (مخالفتها خ ل) و رب مشهور و لا اصل (له خ ل) و الاجماع المنقول قد تقدم بما فيه فلايجدى نفعا مع المعارض الاقوى الخاص و الاحتياط انما يصار اليه عند قوة جانب المرجوح او تعادل

الدليلين و هما مفقودان فلايكون اقوى و لايجب العمل به لما بيناه و نبينه و دعوى دلالة العقل و النقل منقلبة كما سمعت و تسمع.

قال ايده الله تعالى: لايقال ان دليل الجواز لاينحصر فى الاستصحاب حتى يلزم من عدم جريانه فى المقام او عدم مقاومته لما مر عدمه فان لنا عليه دليلا اخر و هو قول الصادق عليه السلام فى الصحيح انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجه الاستدلال انه باطلاقه دال على جواز الرجوع فى الاحكام الشرعية الى من كان عالما بها و العمل بقوله سواء كان من قلده او غيره لانا نقول الاستدلال به على جواز الرجوع الى الغير فى هذه المسألة التى قلد (قلده خ ل) فيها مجتهده خطأ ناش من قلة التدبر لان اطلاقه منساق لبيان وجوب العمل بقول المفتى و اما اذا عمل بقوله فى مسألة فيجوز له الرجوع الى الغير اذا بدا له فليس فيه اشعار به فضلا عن الظهور الذى هو المعتبر (المعبر خ ل) فى مدلولات الالفاظ بالاجماع على انه بعد تسليم دلالته باطلاقه عليه لايكافئ ما مر من الاجماع المنقول لاعتضاده بالاستصحاب و الاحتياط و الشهرة العظيمة بين الطائفة بل عدم الخلاف فى الظاهر الا عن شارح الجعفرية و فى دلالة عبارته على المخالفة تامل لما ستعرف و لانه مقيد و ذلك الصحيح مطلق و حمله على المقيد واجب جمعا.

اقول ان قوله فى الاعتراض ان دليل الجواز لاينحصر فى الاستصحاب حق كما مر و ياتى و قوله حتى يلزم الخ، مبنى على كلامه الاول فان الاستصحاب موجود و جار و قد بينا انه ليس ثم استصحاب مقاوم له فراجع تجد صافى المنهل و قوله فان لنا دليلا اخر و هو قول الصادق عليه السلام فى الصحيح الخ، فيه دليل ايضا الا انه ليس لمجرد اطلاقه لانه لايجرى مع عدم التساوى على القول المشهور باشتراطه و اما مع التساوى المفيد لعدم التعين كما قررناه او مع عدم الاشتراط كذلك فلا مقيد لاطلاقه و ما ذكر من التقييد انما يتم مع القول بالتعين و قد مر بطلانه و هذه الرواية رواية ابى خديجة و ليست صحيحة بالمعنى المصطلح عليه الا انها بمعونة دلالة بعض الاخبار على ما تفيده (ما تفيد خ ل) فى الجملة اعتبرت

و نقلها الشهيد فى الذكرى و قبلها من بعده و لا باس بها و ابو خديجة هذا و ان كان ثقة الا انه كان خطابيا و قيل انه تاب فان (صح خ ل) و الا فهو من اوعية السوء التى ملئت علما لتنقله (لتنقلها خ ل) الى الشيعة كما روى عن جعفر بن محمد عليه السلام و الكلام على الاستدلال بها طويل لسنا بمحتاجين اليه بعد ظهور المراد و لو اردنا لكان فى غيرها من الاخبار و القرآن اظهر دلالة و قوله سلمه الله خطأ ناش من قلة التدبر خطأ كذلك اذ سياق الاطلاق لبيان وجوب الاخذ بقول المفتى مع الاتحاد و لا كلام فيه و اما مع التعدد و التساوى فانه ظاهر فيما ندعيه فانه يصدق على كل منهما انه علم شيئا من قضاياهم خرج من تلك الحالة الممتنعة و هى العمل بقول كل منهما فى مسألة واحدة مختلفة الحكم فى حالة واحدة و بقى ما سواها داخلا تحت ذلك الاطلاق و دعوى انه لايشعر بذلك غفلة عما نبهنا عليه و اذا سلمت دلالته سلمت من المعارض و المكافى من الاجماع المنقول و غيره على ما بين و الشهرة لو سلمت لاتعارض الدليل اذ الشهرة انما تفيد الدليل قوة لقوة الظن فى جانبها اذا لم يقم الدليل على خلافها و قوله بل عدم الخلاف فى الظاهر الا عن شارح الجعفرية ليس بشىء فقد قال به الشيخ على بن عبدالعالى و الشيخ جواد و ابوطالب و الشيخ يحيى بن الشيخ حسين بن عشيرة من تلامذة الشيخ على بن عبدالعالى و الشيخ حسين بن الشيخ مفلح الصميرى و هؤلاء الثلاثة شراح الجعفرية على سبيل الجزم و عدم التردد و الشهيد فى الذكرى اشار الى القول و كذا فى شرح الالفية للشهيد الثانى فانه صححه حيث يقول فاذا قلد احدهما فى مسألة ففى جواز رجوعه الى غيره فى غيرها او فيها فى واقعة اخرى اقوال اصحها الجواز و اسقط ذكر الاجماع المدعى راسا لعدم اعتبار هذه (اعتباره عنده خ ل) لما قلنا و كذلك الشيخ محمد بن الحارث الجزائرى صاحب نزهة الناظر و هو من تلامذة الشيخ على بن عبدالعالى الميسى فانه قال يجوز ان يقلد مجتهدين فى واجبات صلاته فيقلد واحدا فى البعض و الاخر فى البعض بل يجوز ان يقلد مجتهدين فى مسألة واحدة فى واقعتين كما لو قلد واحدا بان التسليم واجب فى الظهر و قلد الاخر بانه مستحب فى العصر و قلد اخر بان البئر ينجس (تنجس خ ل)

بالملاقاة فلم يتوضأ بمائه و قلد اخر بانه لاينجس فتوضأ بمائه و صلى العصر صحتا الخ، هذا ما حضر عندى لعدم الالة و لو فتش شخص فى كتب الاصحاب لعرفت كثرة القائل فكيف يصح قول من يقول بعدم وجود المخالف مع ما سمعت و اما قوله فى كلام شارح الجعفرية و فى دلالة عبارته على المخالفة تامل فهو اعجب مما مر و اى عبارة اظهر من عبارة شارح الجعفرية فى دلالتها على ذلك فانه قال فى شرح المنى من الجعفرية الذى هو بل فى المسألة الواحدة قال بل يجوز الرجوع فى المسألة الواحدة اذا كانت فى واقعتين بان يقلد احدهما فهذا (فهنا خ ل) بالنسبة الى واقعة و يقلد الاخر بالنسبة الى واقعة اخرى لامتناع اجتماع الامرين المتنافيين فى الشىء الواحد بالنسبة الى حالة واحدة انتهى، فاخرج فى تعليله من افراد هذه المسألة ما يتعذر الاتيان به لا غير فاين محل التامل فى دلالة هذا الكلام على المعنى المراد منه.

قال سلمه الله تعالى: الثالث الاحتياط و استصحاب شغل الذمة المستدعى للبراءة اليقينية فان المقلد لو رجع عنه الى الغير و عمل بقوله لم يحصل له اليقين بالبراءة بخلاف ما لو لم يرجع عنه الى الغير فانه تحصل له البراءة قطعا و تحصيلها فى مقام اشتغال الذمة اليقينية واجب و هذا الدليل و ان كان يجرى فى بعض المواضع لا الجميع الا انه بضميمة عدم القائل بالفرق ظاهرا يدل على المطلوب و هو عدم جواز الرجوع مطلقا هذا مضاف الى ان الرجوع الى الغير مستلزم لعدم العمل بقول كلا المفتيين لان المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم شرعى فيصير الراجح عنده انه حكم الله فى حقه و حق مقلده ماداما باقيين على صفة التكليف و يجب عليهما العمل بمقتضاه مثلا اذا قال مجتهد ان السورة واجبة فى الصلوٰة فمعناه انه تجب هذه فيها دائما الا فى وقت الضرورة و اذا قال اخر انها غير واجبة فمعناه انه يجوز تركها دائما و يحرم الاتيان بها بقصد الوجوب فى وقت من الاوقات له و لمقلده فاذا عمل بقول الاول فى بعض الاوقات و بقول الثانى فى بعض الاوقات الاخر خرج عن قولهما كما لايخفى كالمجتهد الذى عمل بواحد من المتعارضين و بالاخر فى اخر و الظاهر من عباراتهم انه لايجوز للمقلد الخروج عن قولهما بل

يجب عليه العمل بواحد منهما قطعا فتدبر مليا.

اقول قوله سلمه الله الاحتياط قد مر جوابه و تكريره تكثير و ان اريد به ترتيب شغل الذمة عليه كما هو ظاهر مراده فكذلك لانا قد قدمنا ان هذا مرتب على التعين بسبب الاخذ بنفسه و هو ممنوع اذ ليس مجرد الاخذ و بناء امره عليه عقدا و لم يرد عن اهل الشرع عليهم السلام و لا عن المتلقين عنهم ما يدل عليه بل كانوا عليهم السلام يامرون المكلفين بالاخذ عن العلماء بقول مطلق من غير تقييد و كانت العوام لايعرفون هذا الامر فى الصدر الاول و لا ما بعده بل كان احد منهم يعمل بقول واحد منهم و يرد المكان و يرى بعض الاعلام و يسمع منه و يعمل بقوله من غير ترجيح بينهما و انما هو مجرد عدول و اقتصار و لم ينبهه من عدل اليه و لم يبينه حتى ان منهم من ياتى الامام عليه السلام و يقول كنا نعمل بكذا حتى قال لنا فلان بكذا فما ترى فيقول اعملوا بكذا يعنى بقول الاول او الثانى و لم ينبهوا عليه و لم يبينوا بل ابهموا و اجملوا من غير استفصال و الحكم بشغل الذمة بالاخذ ممن اخذ عنه مسألة واحدة جميع المسائل عنه بحيث لايجوز عن غيره و ليس له موجب الا انه اخذ عنه مسألة واحدة يحتاج الى دليل لان هذا حكم شرعى و يلزم منه انه لايجوز للمقلد ان يسافر عن بلد مجتهده و لو الى الحج الواجب و ان كان فى الجهة التى يسافر فيها مجتهد مساو او ارجح بل و لو صحبه مجتهد كذلك لانه اذا قلده و بنى امره على ذلك كما هو المدعى و لايجوز الاخذ عن غيره و العادة قاضية بل الضرورة انه لايعلم عن مجتهده جميع ما يحتاج اليه من الاحكام و لجوازه (لجواز خ ل) تجددها آنا فآنا و ان كان معه المساوى فيشترط فى وجوب الحج مثلا صحبة مجتهده و جواز هذا (هذه خ ل) فى المتعددة كما يظهر من فحوى كلامه يلزم منه جواز متحدة (المتحدة خ ل) فى واقعتين و البيان يعرف من الكلام فلايحتاج الى التطويل فالاحتياط و شغل الذمة و امثال هذه الكلمات مبنية على مقدمات ممنوعة و قوله و هذا الدليل و ان كان يجرى فى بعض المواضع لا الجميع هو دليل ما مهدناه فتامل يظهر لك الحال و قوله الا انه بضميمة عدم القائل بالفرق ظاهرا الخ، فيه ان الفارق موجود و فيه ان الفارق ممنوع و فيه ان دلالته

على المطلوب كما قلنا ظاهرة لا كما قيل و قوله سلمه الله هذا مضافا الى ان الرجوع الى الغير مستلزم لعدم العمل بقول كلا المفتيين الى قوله فتامل مليا فيه انا نمنع ان ما كان حكم الله فى حق المجتهد و حق مقلده يكون فى هذه المسألة فى واقعتين او فى المسائل المتعددة اذا كان لذلك المجتهد مساو موجود عند المقلد و دعوى ذلك مصادرة و باقى الكلام جوابه فيما مضى فلا فائدة فى التكثير و فيه انما نمنع خروج المقلد بذلك عن قوليهما مطلقا بل نقول بتفصيل و هو انهما ان كان اختيارهما عدم جواز الرجوع بعد الاخذ بقول واحد فانه بالرجوع يخرج عن قوليهما و ان كان احدهما مانعا و الاخر مجوزا فعدوله الى المانع او عنه خروج عن قوله خاصة و اما الى المجوز او عنه او الى المجوزين او عنهما.

قال سلمه الله: يؤيد ذلك ان (و ان خ ل) جواز الرجوع يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد تتغير دواعى المقلدين انا فانا و من ذلك يظهر ضعف القول بجواز الرجوع عنه الى الغير فى الحكم الذى قلده فيه و ان كان فى واقعتين كما اختاره بعض المقدسين.

اقول ما ذكره وفقه الله لطاعته من ان جواز الرجوع يوجب اختلال النظام جار فى القول بعدم جواز الرجوع بطريق اولى لانه علله بتغير دواعى المقلدين و اذا تغيرت دواعى المقلد فانصرف عن مجتهده الى مثله و ذلك جائز عند الاول و الثانى لم تحصل مفسدة الا فى سوء ظنه و نيته مثلا مع صحة عمله و ضعف النفرة لظاهر الصحة بخلاف ما لم يقولا بالجواز فانه اذا تغيرت دواعيه انصرف للبواعث النفسانية بدون شائبة حق و هو انصراف ممنوع عندهما فتحصل مفاسد كثيرة منها زيادة على سوء ظنه و نيته (نية خ ل) فساد عمله عندهما و قوة النفرة لحصولها من الطرفين للانصراف و لظاهر البطلان فانه يقوى سورة النفرة و يسقط اعتبار من لا ورع له و لا تقوى فى الصورتين فاحتمال الاختلال مع المنع اقوى كما هو ظاهر.

قال سلمه الله: مع انه ليس فى الظاهر دليل عليه بل الظاهر انه لا قائل به (به سواه خ ل) عدا شارح الجعفرية بل يمكن القول بعدم قوله بذلك ايضا لانه يحتمل قويا ان يكون مراده من قوله بل له ان يقلد واحدا فى مسألة و يرجع الى الاخر فى

نقيضها لكن في واقعة اخرى ان المقلد له ان يبنى امره من اول الامر على ان يقلد مجتهدين فى مسألة لكن فى واقعتين لا انه اذا بنى امره على تقليد واحد منهما فى حكم ما دام باقيا و عمل بمقتضى قوله فى بعض الاوقات فبدا له الرجوع عنه الى الغير جاز له ذلك و بين المقامين فرق و توضيحه ان التقليد يتصور بانحاء:

احدها ان يبنى المقلد امره على تقليد واحد (احد خ ل) المفتيين فى جميع المسائل.

الثاني ان يبنى امره على تقليد واحد منهما فى بعض منها و الاخر فى اخر.

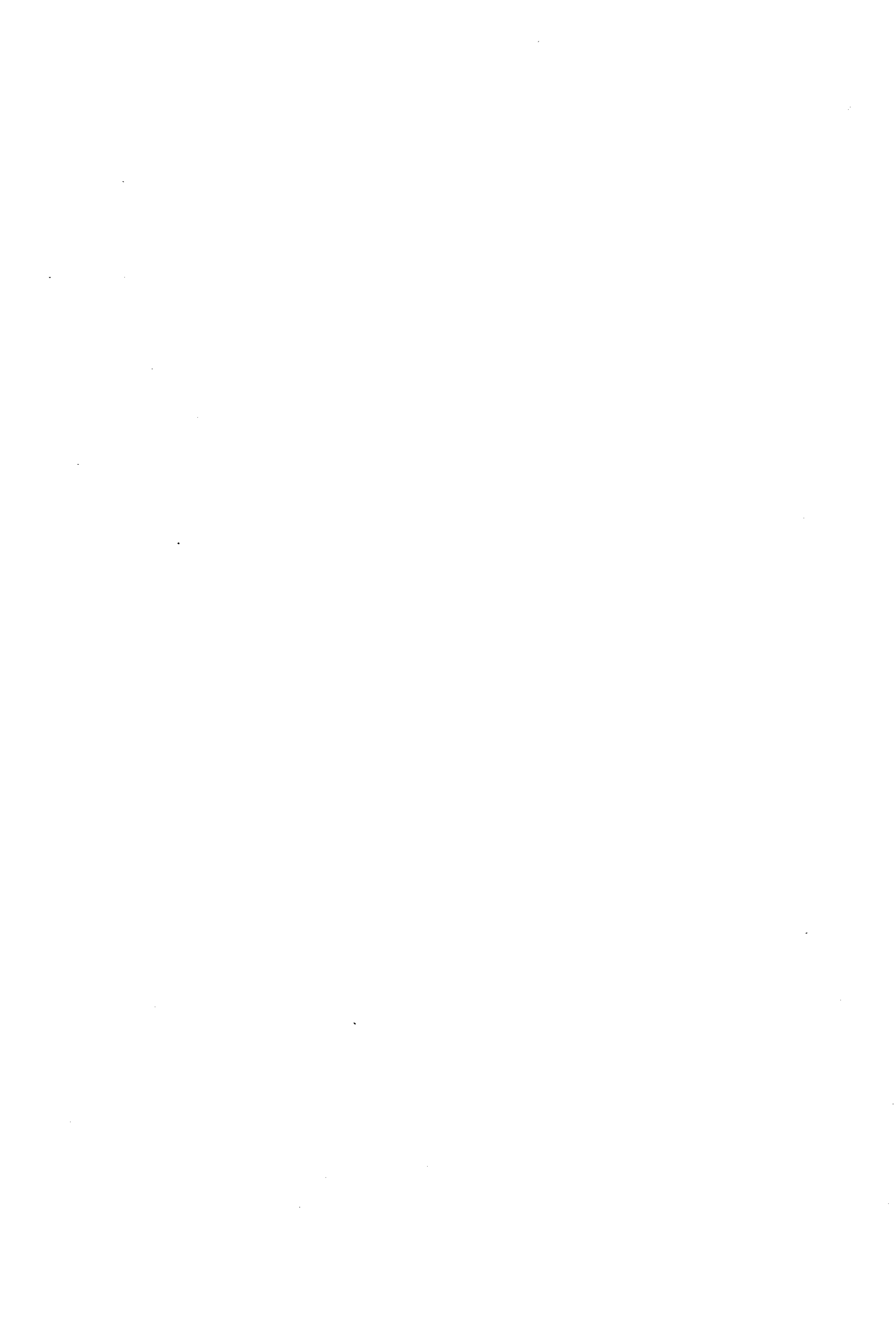
الثالث ان يبنى امره على ان يقلدهما معا فى مسألة واحدة فى واقعتين كان يبنى امره على ان يقلد من قال بوجوب السورة مثلا فى صلوٰة الظهر و من لا يقول بوجوبها فى العصر او يبنى امره على ان يقلد من قال بتقديم الفائتة على الحاضرة ما لم تتضيق فى قضاء يوم و من قال بالعدم فى قضاء يوم اخر.

الرابع ان يبنى امره على تقليد واحد منهما فى مسألة ما دام باقيا و يعمل بمقتضى قوله فى ممتد من الزمان فيبدو له الرجوع عنه الى الاخر و يحتمل ان يكون مراده جواز الرجوع فى القسم الثالث لا الرابع بل قوله (ره) و اليه اشار بقوله بل المسألة الواحدة فى واقعتين معتضد لما ذكرنا (ذكرناه خ ل) من الاحتمال و كيف كان فهذا القول لم اجد للسالك به دليلا بل قام الدليل على خلافه.

اقول قوله ايده الله تعالى مع انه ليس فى الظاهر دليل عليه فيه ما سمعت اولا من الدليل و ما ذكرناه بعد ذلك فانهم عليهم السلام امروا بالرجوع و اطلقوا و لم يبينوا مع حاجة الرعية الى الاخذ و عدم معرفتهم ببناء الامر الذى ذكره و لو كان فيه تفصيل لم يجملوا و لايجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة و سكوتهم لا عن غفلة بل امروا بالسكوت عما سكت الله و الاخذ برخص الله و لاتشددوا على انفسكم و مضى المكلفون على ذلك و لم يحصروا (لم يحصروا خ ل) بحد و لم يحشروا على احد و عمومات الكتاب و السنة متناولة لمورد النزاع من غير استفصال و قوله بل الظاهر انه لا قائل به الخ، مقلوب لان الظاهر بل اليقين ان هذا

الظاهر المدعى وهم و خيال مرجوع فلقد مر عليك ما سمعت و لولا انى على جناح سفر لنقلت لك كثيرا من القائلين به و بينت لك فساد مذهب المانعين بخصوص الدليل من الكتاب و السنة و دليل العقل كما سمعت بعضه و قوله عدا شارح الجعفرية بل يمكن القول بعدم قوله بذلك غلط فان الرجل مصرح هو و صاحب المتن و شراح الجعفرية كلهم و الشهيدان و غيرهم و قد مر و قوله لانه يحتمل قويا ان يكون مراده الى اخر ما فصله لا فائدة فيه و لا قائل به لان هذا المعنى الذى ذكره من ان اللزوم و عدمه مبنى على بناء امر المقلد على التقليد (و عدمه خ ل) ليس مرادا و لاتبنى عليه هذه المسألة و انما هو شيء مخترع لان بناء امر المكلف على تقليد المجتهد انما يفيد صحة ما عمل عن قوله لا انه يلزمه بالاخذ عنه ابدا و لايجوز له الرجوع عنه فى غير ما عمل به حين عمل و اين هذا من ذاك فلا معنى لبناء امره لان هذا ليس من العقود و الايقاعات التى تجب بانشاءاتها و تجوز بدونها او (و خ ل) تمتنع و انما مرادهم بهذا ان المقلد لايفعل بظنه و هوى نفسه بل لا بد فى عمله من اخذه عن المجتهد لئلايكون عاملا بظنه الذى لايعتبره صاحب الشرع عليه السلام فلو عزم على اخذ مسألة عن مجتهد ثم ترك عزمه و اخذها عن الاخر المساوى و عمل بها عن قول الثانى لم يكن ما ترك من العزم الاول موجبا لبطلان عمله و من اين الدليل على ذلك و الفرق بين ما عمل بها عن الاول و ترك و عمل بها عن الثانى و بين هذا معدوم و لو كان البناء بمجرده موجبا لكان اذا اخذ عن احدهما و عمل به و هما متساويان او الماخوذ عنه ارجح ثم بعد الاخذ و العمل بقوله وفقه الله الاخر الذى لم يؤخذ عنه حتى كان اعلم و ارجح و اورع لم يجز له الرجوع عن الاول و ان قلنا بتعين الاعلم الاورع لوجوب اتباع الاول للبناء المذكور و لااظنه يقول به و لايقاس هذا المقلد على المجتهد حال التخيير لو قلنا به اذ فرق بين هذا المقلد الذى صلى الظهر بتقليد موجب السورة و العصر بتقليد من استحبها و بين المجتهد اذا تساوت عنده الامارتان و لم يجد ترجيحا بنوع ما لو قلنا بوقوعه و حكمنا عليه بالاخذ على سبيل التخيير من باب بايهما اخذت من باب التسليم وسعك و قلنا انه اذا اخذ حكما لم يجز له

الرجوع الى الاخر فان تخيير المقلد و ان كان بين متساويين الا ان يخيره و اخذه مستند فى الواقعتين الى الراجح عند المجتهد فهو فى الحالين المتساويين بالنسبة اليه عمله مستند الى الراجح بالنسبة الى المفتيين فاخذه عن راجح و رجوعه الى راجح بخلاف المجتهد فى حالة التخيير عند تعادل الامارتين فان اخذه عن مساو و رجوعه الى مساو و الانتقال من واحد الى اخر بدون اعتبار ترجيح و لا ما يؤول اليه تردد موجب للشك المرجوح المنافى لمعنى التخيير و هو اليقين المشار اليه فى قوله عليه السلام من باب التسليم وسعك الى الاطمينان فلهذا (لذا خ ل) رجحوا اللزوم هناك و منعوه هنا و تنظير هذا بذلك قياس مع الفارق و قوله سلمه الله بان قول الشيخ جواد معتضد بما ذكره من الاحتمال مضعف لما ذكره من الاحتمال و قوله و كيف كان فهذا القول لم اجد للسالك به دليلا بل قام الدليل على خلافه مقلوب بل وجد السالك به الدليل و الدليل على خلافه قاعد متكاسل و تامل فان الغاية فى العلم فى الدنيا و الاخرة طلب الصواب و الله الموفق له و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و كتب جامع (هذه خ ل) الكلمات العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى فى الثامن عشر من جمادى الثانى (الثانية خ ل) سنة سبع عشرة بعد الماتين و الالف حامدا مستغفرا مصليا مسلما.



رسالة في مباحث الالفاظ

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائی
اعلی الله مقامه

فهرس الرسالة فی مباحث الالفاظ

بسم الله الرحمٰن الرحيم

و به نستعين

الفصل الثالث فى اللغة و هى اقسام:

القسم الاول فى فائدة ايجادها و عللها و وضعها و ما يتعلق بذلك و فيه مسائل:

المسألة الاولى فى علة ايجاد اللغة و الحاجة اليها، اعلم ان الله سبحانه خلق بكرمه و جوده الانسان من اثار هياكل سبحات صفاته و جعله قطب دائرات افلاك مخلوقاته و شؤون ذاته فكان جامعا لصفات جميع المخلوقات فلزمه ان يكون جامعا كثير الشؤون فكان مدنى الطبع لايحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بد من ان يكون مع ابناء جنسه ليتعاونوا على ما يحتاجون اليه لنظام بقائهم و معاشهم و لايتم التعاون الا بالتعارف و التفاهم بأن يعرف المحتاج لمعينه ما فى ضميره و يفهم المعين مراده و يعرف مقصوده و لا بد لذلك من طريق يدل عليه و يوصل اليه و هو التعريف و المعرفة و لايكون التعريف الا بشىء محسوس ليدركه المعرف بفتح الراء و ذلك اما ان يكون بنقش بأن ينقش ما يدل على مطلوبه كالكتابة او حركة باحدى الاشارات الحسية او صوت يقطع على هيئات تدل على ذلك و هو اللفظ فاما الكتابة فتحتاج الى زيادة تكلف و طول زمان فى تعريف هذه الشؤون الكثيرة التى لاينفك عنها الانسان ابدا بل قد تدعو الحاجة الى تعريف احوال كثيرة و معان متعددة فى اقصر زمان بحيث لو توقف تعريفها على الكتابة وقع الفساد او الهلاك كالمطرود الذى يستغيث بمن ينجيه من طارده فلو توقف ذلك على الكتابة ادركه قبل ان يتناول القلم فضلا عن ان يكتب و يبعث خطه الى من يستغيث به مع ان الخط يبقى و قد تدعو الحاجة الى عدم الاطلاع عليه اذ قد يحدث من الاطلاع عليه مفاسد كثيرة بل ربما قتل صاحبه و اما الاشارة فانها و ان كانت تبعث (نفعت خ) فى تعيين الاشياء المشاهدة و لا مشقة فيها لكنها لاتعين

المعانی و الامور الغایبة و المعدومة و ان امکن استعلام بعض منها بها لایمکن استعلام الکل فلایستقیم بها النظام فهی و الکتابة غیر صالحین لهذا الامر العظیم الکلی الذی علیه مدار النظام و استعلام الاحکام و اما اللفظ فانه سهل الاستعمال سریع التألیف یمکن به استعلام المعانی و الاعیان الحاضرة و الغایبة الموجودة و المعدومة و الصفات القائمة بموصوفاتها من قیام صدور و قیام عروض و قیام صدق و قیام تحقق بل جمیع ما تنجلی به الافئدة و تشرق به القلوب و یتحقق فی الصدور و الالفاظ انفسها کل ذلك یسهل تفهیمه و تفهمه بالالفاظ مع ما فیها من عدم الکلفة و المشقة لانها حروف و اصوات تقطع من النفس الضروری الذی یضطر الانسان الیه لبقاء حیوٰته فتجری الحروف المقطعة و الاصوات المتفرعة فی ذلك النفس المتردد علی حکم الطبیعة فیخف استعماله و یهون ارتجاله لان النفس تطلبه الحیوٰة و الحروف و الاصوات انما هی منه خلجان تجری من نهره بضغط او قلع او قرع فتکون هنیة سهلة التناول سریعة التداول واسعة التحاول و هی مع ذلك لا بقاء لها اکثر من افادتها بل زمان بقائها زمان صدورها فلایخشی من عاقبتها عند ارادة عدم الاطلاع لانها موجودة عند الحاجة الیها معدومة عند عدمها فکانت اولی من اختیها فی التعریف و ادل فی التوقیف و اسهل فی التصریف فجعل الله سبحانه اللغات طریقا مهیعا للتعریف فخلقها و علمها عبده ادم علیه السلام علم الانسان ما لم یعلم لیتم بها علی عباده نعمه فکانت اللغات و الحرکات اللذان هما صفتان للمکلف طریقا واسعا للمکلف الی الله سبحانه فی اداء معرفته و عبودیته و عبادته و سبیلا مهیعا لله سبحانه الی المکلف فی افاضة کرمه و ادامة نعمه و نشر رحمته فکانتا عدیلین فی هذین السبیلین فسبحان الذی اعطی کل شیء خلقه و ساق الی کل مخلوق رزقه.

المسألة الثانیة فی تعیین الواضع، اختلف العلماء فی واضع اللغات فذهب ابوالحسن علی بن اسمٰعیل بن ابی بشر الاشعری و ابن فورك و جمع من الفقهاء الی ان الواضع هو الله تعالی و انها توقیفیة بمعنی انه اوقف عباده علیها بوضعها لمعانیها و طریق ذلك اما بالوحی او بخلق الالفاظ الموضوعة لمعانیها و اسماعها

واحدا او جماعة كذلك او بخلق علم ضرورى بوضعها لمعانيها و ذهب الاسفرائنى و اصحابه الى توزيع الواضع و فسر الاكثر مراده بذلك بأن ما يحتاج اليه فى الاصطلاح فى التفهيم و التفهم بأن هذا موضوع لذلك المعنى يكون بتوقيف الله على نحو ما مر و الباقى من البشر بالاصطلاح منهم و قيل مراده بذلك ان ماعدا الضرورى فمحتمل لان يكون من الله او من البشر و ذهب ابوهاشم و اصحابه و جماعة من المتكلمين الى ان الواضع هو البشر اما واحد او اكثر و عرف ذلك بالاشارة و التكرار كما فى الاطفال فانهم يتعلمون بالترديد فى الالفاظ و ذهب العلامة و بعض الاصوليين الى الوقف، احتج الاولون بوجوه:

احدها قوله تعالى و علم ادم الاسماء كلها فانه ظاهر فى انه هو الواضع و اذا ثبت ذلك فى الاسماء ثبت فى الافعال و الحروف لعدم القائل بالفصل و لاستلزام الافادة و الاستفادة من الاسماء لمعانيها الافعال و الحروف لتوقفها عليها و لانهما اسماء لمعانيهما فى الحقيقة لان المراد من الاسم العلامة لمعناه و هما كذلك و تخصيص لفظ الاسماء بذلك اصطلاح (الاصطلاح خ) طار بعد الوضع.

و ثانيها قوله تعالى و من اياته خلق السموات و الارض و اختلاف السنتكم و الوانكم و ليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة باتفاق المفسرين و لعدم الاختلاف الكثير فيها و لعدم اعتباره فى تعديد بدائع صنعه سبحانه على تقدير ملاحظة تحققه و ذكر الالوان فى تعديد بدائع الصنع لايوجب ارادة الجارحة اذ الظاهر ان المراد منها ليس خصوص الكيفيات من البياض و السواد و الحمرة و الصفرة و غير ذلك بل ما هو اعم منها و من الهيئات و المقادير التى يدخل فيها اختلاف الجارحة و غيرها فلو قيل ان ذكر اختلاف الالوان الشاملة للكيفيات و الهيئات و المقادير التى منها اختلاف الجوارح بالعطف على اختلاف الالسنة المقتضى للمغائرة دليل على ان المراد من الالسنة اللغات لا الجوارح المخصوصة لمكان متجها.

و ثالثها قوله تعالى ان هى الا اسماء سميتموها انتم و اباؤكم ماانزل الله بها من سلطان فانه قد ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف و لو لم

يكن اطلاق الاسماء على مسمياتها توقيفيا لماصح الذم لمن سمى شيئا باسم بدون توقيف فان قيل انما ذمهم لاعتقاد الهية الاصنام لا لمجرد اطلاق اسم الالهة عليها قبل التوقيف على ان الممنوع منه قبل التوقيف لو سلم الاستعمال الحقيقى قلنا ان اعتقادهم الهيتها مستلزم للاستعمال الحقيقى مع ان استحقاق الذم على المجازى ادل على المنع قبل التوقيف.

و رابعها لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية لكونها مستفادة من الوضع و الواضع هو الله تعالى او عباده و يتوقف تعريف الاصطلاح على اصطلاح اخر و هكذا فيدور او يتسلسل.

و خامسها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح الاول و تبديله فيجوز ان يراد بالصلوٰة فى هذا الزمان غير ما يراد منها فى الزمن الذى قبله فيرتفع الوثوق بخصوص اخبارات الشارع و احتج ابواسحٰق الاسفرائنى و من تبعه على التوزيع بما ثبت من لزوم الدور او التسلسل بالتزام اثبات اللغات بالاصطلاح و بضرورة ما يحدثه الناس فى كل زمان من الفاظ وضعوها لمعان لم تستعمل قبل ذلك فيها فثبت بالاول ان ما يتوقف تعريف المصطلح عليه فالله هو الواضع له و الموقف عليه بخلق علم ضرورى او بوحى او بالهام او غير ذلك و بالثانى كون الواضع للباقى هو البشر باصطلاح منهم و احتج ابوهاشم الجبائى و اصحابه البهشمية بقوله تعالى و ماارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فانه يدل على سبق اللغات على الارسال و لو كانت توقيفية لكان الارسال سابقا عليها لان التوقيف اما بالوحى فيلزم تقدمه على اللغة و اما بخلق علم ضرورى فى عاقل و يلزم ان يكون عارفا بالواضع الذى هو الله لتوقف معرفة الوضع على معرفة الواضع فلايكون مكلفا بمعرفة الله تعالى و الا لزم تحصيل الحاصل فلايكون مكلفا مطلقا لعدم القول بالفصل و هو باطل لما ثبت ان كل عاقل مكلف و ان كان فى غير عاقل فهو مما يمتنع منه عادة معرفة اللغات الكثيرة العجيبة و التركيبات النادرة الغريبة و احتج العلامة و اتباعه و قوم ممن قبله على الوقف باستضعاف ادلة الجميع و قصورها عن تشييد مثل هذا الامر العظيم لقيام الاحتمال المساوى فى

جميعها مع عدم توقف شيء مما يحتاج اليه الفقيه على ذلك بعد اتفاق الكل على ثبوت الرد اليها و الاعتماد اليها و **الاقوى** عندى المذهب الاول و هو ما ذهب اليه ابوالحسن الاشعرى و هو المسمى بمذهب التوقيف لنا ما ذكر سابقا من الادلة الخمسة و قوله تعالى **قل الله خالق كل شيء** و امثال ذلك من الايات المتناولة بعمومها ما نحن فيه خرج من ذلك العموم ما علم بالدليل ان العباد فاعلون له من افعالهم و صنائعهم و اعمالهم بحمل الخلق فيها على خلق الاسباب و الالات الظاهرة و القوى الباطنة و الالهامات و الارشادات و امثال ذلك مما قام الدليل الشرعى و العقلى و الوجدانى على اخراجه من ظاهر ذلك العموم و بقى الباقى مقهورا تحت سلطنة الواحد القهار و هو قوله تعالى **قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار** و ما قيل فى الاعتراض على الدليل السمعى الاول من تجويز ان المراد بالتعليم الالهام و بعث العزم و الاقدار على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها و نسب التعليم اليه لانه الهادى اليه كقوله تعالى **و علمناه صنعة لبوس لكم** اى الهمناه و ليس التعليم ايجاد العلم بل ما يصلح ان يترتب عليه العلم بدليل علمته فلم يتعلم و من ان المراد بالاسماء الصفات و العلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب و الثور للحرث و الجمل للحمل اذ كل ما يميز الشيء فهو اسم و اما تخصيص الاسم بهذا اللفظ فاصطلاح طار و يحصل تعريفها بخلق علم ضرورى من غير توسط الالفاظ و من جواز ان تكون تلك الاسماء قد اصطلح عليها قوم قبل ادم خلقهم الله فعلم ادم لغتهم و ليس لقائل ان يقول ان ما قبل ادم ان فرض انهم اناس فباطل اذ ليس قبل ادم اناس و الا فباطل ايضا لان الحيوان الناطق لايكون غير الانسان لانه يقال له قد دل الشرع على خلق طوائف ناطقين ففى الحديث **ان الله خلق الف الف عالم و الف الف ادم و انت** (انتم خ) **فى اخر تلك العوالم و اخر اولئك الادميين** الحديث، سلمنا نفى ادميين قبل ادم لانسلم ان غير الانسان لايكون ناطقا لنطق كثير من الحيوانات بالفاظ يعبر بها عن معان دقيقة لايكاد يحيط بها كثير من العلماء قبل التنبيه بل بعض الانبياء كقصة النملة و احتجاجها على نبى الله سليمان بن داود عليه السلام و غير ذلك و يجوز ان يكون علم الله ادم

معنى كل اسم من لغة واحدة و وضع ادم او غيره من الخلق ساير الاسماء من ساير اللغات على المعانى المتعددة و لاينافى ذلك كونه على خلاف الظاهر لابتناء المسألة على القطع **فالجواب** ان اريد من الالهام المحتمل من التعليم و بعث العزم و الاقدار على الوضع الاقدار على مطلق التصرف بخلق الالات الصالحة لسائر الاعمال من الظاهرة و الباطنة و الهداية لساير التصرفات فلايحسن اطلاق مثل ذلك على التعليم فى فصيح الكلام لما فيه من شناعة القول فان مما يصدق على هذا النمط اعمالهم القبيحة لانها مما يصلح ذلك الاقدار لها **و ان** اريد الاقدار على الوضع الخاص من تقطيع حروف مواد الاسماء و تعريف تاليفها و هيئاتها و تقديرها على حسب معانيها فهو كاف فى الاستدلال على التوقيف على ان هذا انما يتم بحصول صور ذلك كلها فى الخيال قبل الشروع فى الوضع و الا لامتنع الفعل المقصود قبل تصوره و تلك الصور هى العلم بذلك و لايمكن حصوله من انفسهم على هذا الوجه و انما يكون من الله فيحسن حينئذ ان يكون التعليم ايجاد العلم و لايراد منه ما يصلح ان يترتب عليه العلم الا اذا اريد منه على الوجه الاول و هو مطلق التصرف و ارادته لاتحسن كما قلنا و لايحسن ايضا ان يراد من الاسماء الصفات لان المراد منها تميز بعضها عن بعض و لايتميز بهذه الصفات بأن يقال اعرف الثور من الجمل بأن الثور للحرث و الجمل للحمل و انما تتميز بصورها انفسها و ليست مرادة او باسمائها كما هو المعروف **و اما** امكان تعليمها بخلق علم ضرورى من غير توسط الفاظ ، ففيه ان العلم صورة المعلوم و المعلوم اما ذواتها او صفاتها او اسمائها لا جايز ان يراد ذواتها و لا صفاتها لانه لايزيد على تعريفها مشافهة و قد سمعت جوابه .

و اما اسماؤها **فان** اريد بالعلم القدرة على ادراكها بحال ما فهو كما قلنا فى الوجه الاول من تفسير الاقدار **و ان** اريد به تعيينها بارتسام صور الالفاظ المخصوصة او اقتدار تعيينها كما عينت له حين اراد تعليم غيره فهو التوقيف و طريان تخصيص الاسم باللفظ لاينافى الاحتياج الى اللفظ فى الخطاب و التفهيم و التفهم بل لعله انما طرأ التخصيص لمسيس الحاجة الى اللفظ فى التفهيم و التفهم و

لو جاز ان يكون الله علم ادم لغة قوم خلقهم الله قبله لجاز ان تعرفها الملائكة لانهم قبل ادم و انما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء لما عاينوه و عانوه من امر ابليس و الجان و النسناس الذين كانوا قبل ادم و ان قيل يجوز ان يكون قبله ادميون علم الله ادم لغتهم قلنا فان كانوا فى عالم الذر فليس خطابات عالم الذر بهذه العبارات و ان قيل انها فى كل شىء بحسبه قلنا ففى كلام الله سبحانه و خطابه للقلم الاول الذى جرى عن امر الله و توقيفه بكل شىء من الالفاظ و المعانى و غيرهما اولى و يلزم منه التوقيف و الا فيمنع من وجود خلق قبل ادم بهذه الحروف المقطعة و الالفاظ المعروفة و ان قيل بعدم وجود ادميين قبل ادم و بجواز وجود حيوانات ناطقة قلنا لم يجز كونها واضعة و ان فرض جوازه فلايكون الا بالاقدار على الوضع الخاص كما تقدم و اذا جاز ان يعلم ادم معنى كل اسم من لغة واحدة فما المانع من تعليمه ساير اللغات و مع ذلك كله فلايخفى ان كل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر و لايبطل الاحتجاج مجرد الاحتمال اذا لم يكن مساويا و لاينافى ذلك دعوى ان هذه المسألة مبنية على القطع على تقدير تسليمها لحصول القطع بالنظر الى رجحان الادلة و ضعف مخالفها اذ يمتنع المصير الى المرجوح فاذا تعين المصير الى الراجح حصل القطع بتحقق النسبة الحكمية التى هى نفس الحكم بالنسبة الى الادلة المتعين الرجوع اليها لراجحيتها لمطابقتها حينئذ للواقعى التكليفى فتنتقش فى الذهن صورته و هو العلم كما مر فى تعريف العلم بالاحكام الشرعية فراجع هذا على تقدير تسليم كونها مما يعتبر (يتعين خ) فيه العلم و الا فالظاهر انها مما يكفى فيه الظن كغيرها من كثير مسائل من الاصول و الفروع مما هو اهم منها و ما قيل على الدليل السمعى الثانى من انه لايلزم من كون اختلاف الالسنة من اياته كون اللغات توقيفية فان التوقيف على وضع خلق سابق اية ايضا و اذا قلنا الاصل فى الاستعمال الحقيقة جوزنا ارادة الجارحة و اختلافها يصدق عليه انه اية فان فى كل شىء له اية سلمنا ان المراد منها غيرها لكن ارادة اللغات من الالسنة مجاز فكما يجوز صرف اللفظ عن حقيقته الى المجاز يجوز صرفه الى مجاز اخر و هو الاقدار على الوضع و هو اية ايضا و ليس الاول باولى من الثانى بل

ربما قيل باولوية الثانى لانه ادل على كمال القدرة فجوابه ان ايجاد اللغات المختلفة و التوقيف عليها اولى فى مقام التمدح و الثناء على ذاته بما هو اهله من التوقيف على وضع سابق و لاسيما عند ملاحظة المناسبة لاول الاية فى قوله تعالى و من اياته خلق السموات و الارض فان المناسب عطف عظيم على الامر العظيم لا عطف حقير عليه و مثل هذا نقول فى احتمالهم ارادة الاقدار و دعوى اولويتها على ارادة اللغات ممنوعة فان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة يقولون زيد يعرف لسان العرب اى لغتهم و لا يطلقونه على الاقدار عليها بل اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية و لا كذلك الاقدار فيكون اولى من الاقدار مع ان حمل الالسن على الاقدار فى الاية يوجب كون التقدير و من اياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات و يلزم منه اختلاف اقدار الله و هو باطل لقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمٰن من تفاوت و انما المختلف اوضاع اللغات لا الاقدار و قولهم ان ارادة اللغات مجاز و ارادة الاقدار مجاز و لا ترجيح لاحدهما مردود بأن المجاز الاول من باب اطلاق اسم السبب على المسبب و هو احسن وجوه المجاز فيكون ارجح من الثانى مع احتياجه الى زيادة الاضمار المخالفة للاصل بخلاف الاول و ما قيل فى الاعتراض على الدليل الثالث السمعى فقد تقدم فيه جوابه و ما قيل فى الاعتراض على الدليل الرابع العقلى من انا نمنع افتقار الاصطلاح فى تعريفه الى اصطلاح اخر بل يجوز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم و بعضهم بعضا بالقرائن و الترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل فجوابه انما امكن تعليم الاطفال لغة ابائهم بالقرائن و الترديد لان ابائهم يتخاطبون بلغة مستقرة معروفة بينهم فاذا خاطب احدهم الاخر بما يعرف اجابه بما يعرف الاول فعرف الطفل تلك اللغة بالترديد فى التخاطب بين العارفين لتلك اللغة بخلاف صاحب الاصطلاح فانه لايعرف الاخر خطابه و لا جوابه و لا مراده و ليس معه الا الاشارة و هى لاتنهض باسرار العبارة فلا بد للتفهيم من العبارة اللهم الا ان ذلك من القادر على خلق علم ضرورى فيمن يخاطبه يعرف به معنى خطابه من عبارته غير محتاج اليه و ذلك ما كنا نبغى و ما قيل على الدليل الخامس العقلى من ان ما يرتفع

فيه الامان عن الشرع فلايبقى وثوق بخصوص اخباراته انما يلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلى لكن التغيير لم يقع و الا لكان مشهورا لانه مما تتوفر الدواعى على نقله فجوابه انا لانريد بالجواز الجواز العقلى لانه لايمتنع على التوقيف و على الاصطلاح و انما نريد به الجواز العادىَ كما هو لازم على الاصطلاح لا على التوقيف فانه لو كان ذلك عن اصطلاح جاز وقوع اصطلاح اخر عادة ثم لايخلو اما ان يراعى الشرع الاول خاصة و هو ترجيح من غير مرجح لان الاول و ان كان اقرب الى الاولين لكن الاخر اقرب الى الاخرين فيكون قد ضيعهم او يراعى الثانى و يلزم منه تضييع الاولين الذين كانوا فى زمنه و لم يؤسس لهم دينا فلم يصدق عليه انه ارسل بلسان قومه و لم يبين لهم او يراعى الجميع و يلزم ان يبين لكلا الفريقين بلغتين لفرض مغايرة الاصطلاحين او زيادة الثانى و لم يقع منه ذلك فيرتفع الامان على تقدير الجواز و هو باطل.

و اماما استدل به من خالفنا فمن ذلك اهل مذهب التوزيع و هو مذهب ابى اسحٰق الاسفرائنى فاما استدلاله على توقيف ما يقع به التنبيه على الاصطلاح فهو لنا.

و اماقوله فى الجزء الاخر من دعوى ضرورة ما يحدثه الناس فى كل زمان من الفاظ وضعوها لمعان لم تستعمل قبل ذلك فيها، فغير مقبول لانا لم نجد من ذلك الا احد امور و هى اما ان يكون منقولا او اسم علم على شيء كما لو سميت شخصا او حيوانا مخصوصا او سيفا بلفظ تخترعه او يكون مجازا و ربما غلب عليه او كان مشهورا او يكون قد نطق بلغة سابقين نسيت و كان الناطق سمعها او حفظها فظن من لم يعلم بذلك و انه قد وضع قبل فيتوهم ابتداء وضعه كما نقل انه لما نزل قوله تعالى و مكروا مكرا كباراانكروا على النبى صلى الله عليه و آله و قالوا ليس فى لغة العرب كبار و انما هو من تعليم العجمى فدعا صلى الله عليه و آله برجل كبير منهم طاعن فى السن و امره بالقعود فى مكان ثم بالقيام منه ثم بالقعود ثم بالقيام فقال أتفعل بى هكذا و انا رجل كبار فقال صلى الله عليه و آله لهم أسمعتم قول الشيخ الخ و قد نقلته بالمعنى و لو جاز عندهم ان يوضع فى لغتهم غير ما كان

لماانكروا عليه حين سمعوا كلمة واحدة لم يسمعوها قبل و امثال ذلك فدعوى ضرورة الاحداث دعوى احداث الضرورة و الدعوى بغير دليل و معنى كبار كبير قال ابن زيد يقولون عجيب و عجاب و عجاب بالتخفيف و التشديد و مثله جميل و جمال و جمال و حسن و حسان و حسان و من ذلك اهل مذهب ذلك الاصطلاح و هم ابوهاشم الجبائی و اصحابه و يقال لهم البهشمية و استدلالهم بما تقدم من الاية فانها تدل على سبق اللغات على الارسال السابق على التوقيف ان كان بالوحی و ان كان بخلق علم ضروری فی عاقل يلزم كونه عارفا بالواضع فلايكلف بالمعرفة مع انه مكلف و ان كان فی غير عاقل امتنع منه معرفة هذه اللغات العجيبة الخ، فجوابه عن الاول انه لايلزم من سبق اللغات على الارسال كونها اصطلاحية لجواز ان يوقف الله ادم على اللغات و لم يرسله الى قوم و بعد ان وجدوا و تعلموا اللغات اما بتوقيف او بالوحی الى نبی لم يرسل اليهم فبعد التعليم ارسل اليهم رسولا لتبليغ ما يريد منهم بلسان قومه و لا مانع من ذلك فلايلزم الدور المتوهم و عن الثانی انه لايلزم من خلق علم ضروری بالوضع فی عاقل معرفة الواضع بالتعيين بل معرفة واضع ما و لاينافی وجوب المعرفة بالله عليه و على فرضه كما قالوا انما يعرف ان الله تعالى هو الواضع و لايلزم من ذلك معرفة صفاته الثبوتية و السلبية على التفصيل و ان عرف منها شيئاما و على فرضه لايلزم من كونه عارفا انه لايكلف مطلقا و على تقدير ان نسلم ان الاجماع انعقد على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة و التكليف بساير التكاليف غيرها فلايبعد ان يكون توقيف الله على اللغات التی يلزم منها المعرفة كافيا فی التكليف بها و لو قلنا بانها بديهية لم يرد به الا الاجمالية و لو قلنا ببداهة التفصيلية فالمراد منه انها نور يقذفه الله فی قلب من يحب عند تهيئة الاسباب من الطلب و التعلم و العمل الصالح و لا شیء كالعمل و على ای حال فلايلزم تحصيل الحاصل و لا سقوط ما سواها و الاجماع انما هو على تقدير عدم حصول المعرفة و لانقول انه اودع غير عاقل اذ لا حاجة الى ذلك على انا لانقول ان العاقل يتصرف بقوة عقله فی وضع الالفاظ بازاء معانيها ليحتاج الى العقل و انما هو كالالة اذ ليس المراد الا خلق صورة مادة اللفظ و هيئته فی خيال

ذلك الشخص و تلك الصورة هى العلم بذلك و خلق دلالة تلك الصورة على معناها فصورة اللفظ و صورة مادته و هيئته و صورة دلالته بتلك المادة المخصوصة و الهيئة المعينة على المعنى المدلول عليه هو العلم بذلك و اعطاء العبارة المخصوصة بالتمكين من معرفة الالفاظ و تقطيع حروفها و ما يتوقف عليه التأدية امضاؤه و اظهاره و لو كان الوضع بتصرف عقله بأن مكنه الله باعطائه القوة التى يتصرف بها كما شاء لم يكن ذلك توقيفا بل اصطلاحا بل اقل التوقيف فى هذه الحال على تقدير فرضها انه لايمكنه ان يغير مما ينتقش فى خياله حرفا واحدا كما اشرنا اليه مرارا و من ذلك اصحاب مذهب الوقف و هم العلامة و جماعة من الاصوليين و دليلهم كما تقدم استضعاف ادلة الجميع مع قيام الاحتمال المساوى و عدم توقف ما يحتاج اليه على شىء من ذلك و جوابه ما مر من قوة ادلة مذهب التوقيف و ان الاحتمالات كلها مرجوحة مع ما يرد عليها من النواقض المقاومة لها و قد يحتاج فى كثير من المسائل الى معرفة الواضع مثل ما قالوا فى مسألة الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده هل يجوز كون الضد مغفولا عنه و فى دليل الاشارة ان اللازم غير مقصود اصلا ام غير مقصود بتنصيص الخطاب دون لازمه و امثال ذلك و يتفرع على ذلك مسائل كثيرة فالظاهر الاحتياج الى معرفة الواضع فظهر ان الاقوى هو مذهب التوقيف و هو ما ذهب اليه ابوالحسن الاشعرى و ابن فورك و غيرهما.

المسألة الثالثة فى الوضع و اقسامه و الوضع تخصيص شىء بشىء و هو اقسام الاول الوضع عام و الموضوع له عام و الثانى الوضع عام و الموضوع له خاص و الثالث الوضع خاص و الموضوع له خاص و القسمة العقلية تقتضى قسما رابعا و هو ان يكون الوضع خاصا و الموضوع له عاما و يأتى الكلام فيه:

فالاول و هو ما يكون الوضع عاما و الموضوع له عاما ان يلحظ الواضع معنا طبيعيا معروضا لكلى فيؤولف له كلمة تناسبه و تدل عليه بمادتها و هيئتها و هو قسمان:

احدهما ان يلحظ من ذلك المعنى المعروض للكلى الابهام و عدم التشخص

کملاحظة معنی الشمس عند ارادة وضع اللفظ علیه ثم استعملها فی فرد من افراد ذلك الطبیعی المعروض للکلی لا بعینه لاحظا لنسبة الدلالة من الکلمة علی ذلك المعروض حال الاستعمال فی الفرد لا بعینه و هو الفرد المنتشر فالوضع عام لملاحظة تلك المناسبة لمعروض الکلی حال الوضع و الموضوع له عام لعدم تشخیصه حال الاستعمال و عدم تعیینه بتلك الکلمة بل جعله شائعا فی جنسه و ذلك مثل اسماء النکرات کرجل و شمس و غول.

و ثانیهما ان یلحظ حال الوضع تعیین الجنس الذی هو ذلك المعنی الطبیعی المعروض للکلی و ابانته من سایر الاجناس کملاحظة معنی زید و ابانته من ابناء نوعه عند ارادة وضع اللفظ علیه الا ان معنی زید المتعین متشخص و معنی هذا الجنس المتعین متعدد الافراد ثم استعمل تلك الکلمة فی فرد من افراد ذلك الطبیعی المعروض للکلی لا بعینه فالوضع ایضا عام لملاحظة تلك المناسبة لمعروض الکلی حال الوضع و الموضوع له عام لعدم تشخیصه حال الاستعمال کذلك بل جعله شایعا فی جنسه و هذا کاعلام الجنس کاسامة.

و الثانی الوضع عام و الموضوع له خاص و هو ان یلحظ حال الوضع ذلك الطبیعی المعروض للکلی من حیث تعینه ببعض الفصول الذاتیة الکلیة و تقومه بها فیؤولف کلمة تدل بمادتها و هیئتها علی ذلك من تلك الحیثیة ثم استعمل تلك الکلمة المناسبة له فی تعینه و تقومه فی فرد من افراده بعینه من حیث تحققه بذلك القید الذاتی فی ذلك الفرد المستعمل فیه تلك الکلمة فالوضع عام لما قلنا انفا و الموضوع له خاص لتعیینه حال الاستعمال.

و اعلم ان الفارق بین هذا و بین قسمی الاول ان الواضع فی الاول من قسمی الاول انما استعمل الکلمة المؤلفة للکلی فی فرد من افراده لدلاتها علی کلیه من حیث ذاته و فصوله الذاتیة خاصة من ابهام و عموم و فی الثانی من قسمی الاول انما استعمل الکلمة المؤلفة للکلی فی فرد من افراده لدلالتها علی الکلی من حیث ذاته و فصوله الذاتیة خاصة من تعین فی نفسه و عموم و فی هذا انما استعمل الکلمة المؤلفة للکلی فی فرد من افراده لدلالتها علی الکلی من حیث ذاته و

فصوله الذاتية من التعين بقيد لا من حيث ما يعرض له من الكلى فانه من هذه الحيثية لايعطى ما تحته اسمه و ذلك كالضمائر كانا و انت و هو و من جعل هذا القسم من قسم ما الموضوع له عام قال ان التعين بقيد لايشخصه فی الوضع بل هو عام و الا لم يكن كليا بل يكون مما الوضع فيه خاص و الاصح انه مما الموضوع له خاص و القيد المذكور لايشخصه فی الوضع و انما يشخصه مع ضميمة الاستعمال فانه من تمام الهيئة و هيئة ما لا هيئة له من الالفاظ على ما يأتی فی تفصيل الدلالة ان شاء الله تعالى.

و الثالث الوضع خاص و الموضوع له خاص و هو ان يلحظ حال الوضع معنى مفردا جزئيا حقيقيا متشخصا و يؤولف له كلمة تدل عليه كذلك و يستعملها فی معناه الخارجی المتحد فالوضع خاص و الموضوع له خاص و معنى هذا الكلام ان يلحظ الصورة الخيالية المتحدة و معناها الخارجی كزيد مثلا فان الذهن ينتزع منه صورة هی مجاز ذلك اللفظ و الة الوضع و زيد هو معنى ذلك اللفظ و حقيقته و موصوف تلك الصورة لانها صفته فهو معنى اللفظ حال الاستعمال و حال التصور ايضا الذی هو الة الوضع و هذا القسم هو الاعلام الشخصية كزيد.

و اما القسم الرابع الذی يقتضی العقل ثبوته فی التقسيم هل يقتضی ثبوته ام لا فقد انكروا وجوده و لايبعد ان يكون المفقود عندهم وجدانه لا وجوده و يمكن ان يمحل (يتمحل خ) فی اثباته و ربما مثل له بالعقل فانه مستعمل فی كل عقل من ساير العقول لا بعينه و اصل الاسم موضوع على العقل الاول و هو يدل عليه بمادته و هيئته و هو ذات متشخصة فی الخارج فالواضع حال استعماله فی كل عقل من ساير العقول لاحظ ما دل عليه الاسم بمادته و هيئته و هو العقل الاول المتشخص الموجود فی الخارج فتكون ملاحظة ذلك المتشخص خارجا من حيث خصوصه و تعينه الة لاستعمال تلك الكلمة فی فرد لا بعينه من سائر العقول فالمتصور الذی جعل الة للوضع على الافراد هو ذلك المتشخص الخارجی لا المفهوم الكلی الذی لم يوجد من افراده الا واحد كما يتوهم ليكون الوضع عاما لان المفهوم انما يكون معروضا للكلی مع امكان تعدده و تكثره و هو هنا غير ممكن لنقص قابليته على ما

هو عليه عن امكان التعدد فلاتتعلق القدرة بتعدده لا لنقص فيها و انما ذلك لنقص قابليته للوجود مع التعدد و لا لما ذكره الحكماء من ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد لان هذا قول غير محقق و انما منعناه على نحو ما منعناه من قولهم ان مفهوم الواجب كلى الا انه يمتنع ان يوجد من افراده الا واحد و امثال ذلك من اغلاطهم الفاحشة فاذا امتنع تعدد العقل الاول امتنع ملاحظة مفهومه الكلى كما فی زيد المتشخص و بيان ما ذكرنا و برهانه يطول به الكلام فالوضع لاجل ذلك خاص و الموضوع له عام بعكس القسم الثانى فی كل احواله فكما ان فی الثانى وضع الاسم المناسب لذلك المعروض الذى لايتحقق و لايوجد خارجا الا فی افراده على فرد من تلك الافراد ملاحظا لذلك الكلى المتكثر فی الخارج كذلك هنا بالعكس وضع الاسم المناسب للمتشخص المتعين الموجود خارجا و استعمله فی فرد من ظهوراته لا بعينه و هی لاتتحقق خارجا الا بذلك المتشخص اقول هذا الكلام لايتم الا اذا قلنا بأن تلك الافراد لا وجود لها فی الخارج او ان وجودها قائم بالعقل الاول قيام صدور لا قيام عروض و ان وضع الاسم على فرد منها لا بعينه بوضع اول و لو بالنقل لا مجازا اما لو قيل ان لها وجودا خارجيا مغايرا للعقل الاول او انها حقيقة تحته ثانية كان مشتركا بينهما و لو قيل على تقدير ان قيامها به صدورا او عروضا ان استعمال الاسم فيها مجاز من باب تسمية المسبب باسم السبب و الحال باسم المحل كان محتملا و انت اذا عرفت مأخذ هذا القول بأن الوضع خاص و الموضوع له عام لزمك القول به و لكنه من نصيب اهل الافئدة و دعوى الاجماع على حصر الموجود فی الاقسام الثلاثة الاول مدخولة (مدفوعة خ) لان الاجماع انما قام على وجود الثلثة لا على نفی الرابع و الاجماع السكوتى لم يثبت هنا و ان قلنا بحجيته.

المسألة الرابعة فی الموضوع له و هو لفظی و معنوی و ما ليس بلفظی و لا معنوی و اللفظی مستقل و غير مستقل و المستقل لفظ وضع له غيره و لفظ وضع له غيره و نفسه و المعنوی صورة لفظ او معنی و ما ليس بلفظی و لا معنوی كالاصوات فهذه ستة اشياء وضع اللفظ لها.

فالاول اللفظی المستقل الذی وضع له لفظ غیره نحو الافعال التی لها اسماء کاسکت فانه وضع لها صه و کاسم فانه وضع للفظ زید و کفعل فانه وضع للفظ ضرب و یضرب و کحرف فانه وضع للفظ من و علی.

و الثانی اللفظی المستقل الذی وضع له نفسه و غیره مثل علی فان اسمها هو نفسها باعتبار ذاتها اذ لیس للفظ ذاتها معنی و لا مادة و لا هیئة غیر ذاتها و لها اسم غیرها باعتبار ما تدل علیه بنفسها فی نفسها علی قول و فی غیرها علی قول من معنی الاستعلاء و اسمها بهذا الاعتبار حرف جر و لیس هذا محل تحقیق ذلك و انما الغایة مجرد التقسیم.

و الثالث لفظ غیر مستقل و هو الحرف الواحد کحروف زید مسرودة مثل زه یه ده فانها لما کانت الفاظا و اسماؤها الفاظا و الفائدة من الاسم تمییز المسمی عن غیره ناسب مراعاة الاختصاص و الملازمة لانفراده و عدم استقلاله ان یجعل فی اسمه لیستقل به و یتخصص به و انما جعل فی اول اسمه اشعارا بتبعیة باقیه له فیما یدل علیه و لانه هو المقصود و اهم من باقیه فابتدئ بالاهم مراعاة للترتیب الطبیعی فقیل زاء یاء دال فجعل کل حرف فی اول اسمه لما ذکرنا و لما کان الالف الملساء لاتقبل الحرکة و حق المبدوء به التحریك استعاروا له الهمزة قائما مقامه لتعذر الابتداء بالالف لعدم تحرکه و انما خصت الهمزة بالنیابة عنه لانها اقرب المتولدات منه و اولها و لان صورتها فی النقش تشابه صورته و ان کانت فی الحقیقة لا صورة لها و انما هی حرکة بلا صورة بعکس الالف لاستعارة الصورة لها فی النقش للدلالة علیها و لان صورتها فی النقش انما اخذت من صورة الالف فلما اخذ صورتها منها لحاجته الیها انجذبت الحرکة التی هی نفسها مع صورتها الیه ثم لما اخذت للالف احتاجت فی اسمها الی ما یقوم مقامها فاخذ لها اقرب الحروف الیها و هو الهاء فجعل فی اول اسمها فقیل همزة و لما کانت صورة الهاء لیست للهمزة و انما هی لنفسها جعلت فی اول اسمها فقیل هاء کما تقول جیم و میم و راء و ان کان الحرف الغیر المستقل جاء لمعنی کبعض الحروف الجر کحروف القسم و غیرها من الحروف المفردة التی جائت لمعنی فهذا حکمها

باعتبار ذاتها و باعتبار ما قصد منها تسمی به کحرف الجر و همزة الاستفهام.

و الرابع صورة لفظ و هو ما یقع فی الحس المشترك من صورة اللفظ و فی الخیال فاذا انتقش صورة لفظ زید فی الخیال مثلا و اطلق علیه لفظ زید کان هذا اللفظ موضوعا بازاء صورته المجردة عن المادة و الزمان التی هی فی الخیال مطلقا سواء کان ما فی الخیال متولدا من هذا اللفظ ای منتزعا منه ام هذا اللفظ ناشیا عما فی الخیال و لیس ما فی الخیال معنی لفظ زید و انما هو صورة لفظ زید لان معنی لفظ زید هو الذات الموجودة فی الخارج و لیس ما فی الخیال دالا علی هذه الذات لانه لیس منتزعا منها فلایکون تصورا لها و لا صفة و انما هو منتزع من اللفظ.

و الخامس ما لیس بلفظ و لا معنی کالاصوات کصوت الغراب مثلا فانه وضع بازائه غاق و ذلك الصوت لیس لفظا فی لغة البشر و ان کان لفظا بالنسبة الی الغراب و کذلك سایر الاصوات من الحیوانات و الجمادات و السادس المعنوی و هو عین و معنی و امرهما ظاهر و الغرض بیان الوضع له و الموضوع له فالموضوع له کل معنی یکون فیه غرض فی شأن من شؤون الانسان مما یتعلق به قوام نظام معاشه و معاده مما یراد لذاته او یراد لما یراد لذاته و لو فی تمام التمکین منه او تمام قابلیته للوجود فانه یجب فی الحکمة ان یوضع له لفظ بازائه لوجود الموجب و هو الحاجة و انتفاء المانع و هو المفسدة و العجز عن ذلك و قولنامما یراد لذاته، نرید به ما یتعلق به طلب سواء کان لذاته کالواجب من امر المعاد و المعاش ام لا کالمندوب منهما فان المندوب فی الحقیقة انما تعلق به الطلب لاجل الواجب اذ قد یتحقق فی بعض افراده لا علی التعیین کالامر بالنافلة لیتم لهم ما نقصوا من الصلوٰة مما یمنع من القبول و قولنااو یراد لما یراد لذاته ما یتعلق به نهی سواء کان لذاته کالحرام من امر المعاد و المعاش ام لا کالمکروه منهما کذلك فانه فی الحقیقة انما نهی عنه لاجل الحرام اذ قد یتحقق فی بعض افراده لا علی التعیین کالنهی عن البول فی ثقوب الحیوانات لئلایخرج منها ما یؤذیه او ینجسه حیث لایمکنه التحرز من النجاسة اما لعدم المطهر او لعدم التمکن من التطهیر او لعدم

علمه بالتنجيس و غير ذلك و كون الحرام مما لايراد لذاته نريد به التمكين من فعله فانه من تمام التمكين من فعل الواجب اذ لو لم يتمكن من الحرام كان فعله الواجب بغير اختياره اذ التمكين من فعل المعصية شرط للطاعة و الا لم تكن الطاعة طاعة و يحتمل ان يكون المراد ان المطلوب بالنهى عن الحرام هو امكان ايقاع ما مكن منه من الفعل الحرام فيكون النهى فى الحقيقة واردا على الامكان الموجود السابق على النهى كما هو الظاهر او هو الكف عنه او الاستمرار على تركه و فى الحالين لايكون النهى عنه لذاته فى الحقيقة و ان كان الوجه الاول اوجه و هذا الكلام انما هو على امتحان الحقايق و اما فى الظاهر فالحرام مما يراد لذاته و قولنا و لو فى تمام التمكين او تمام قابليته للوجود، نريد به ما ذكرناه لك و معناه انه قد يكون معنى من المعانى لايحتاج اليه الانسان فى جميع شؤون معاده و معاشه و لكنه ضد لما يحتاج اليه و لايتمكن من فعل ما يحتاج اليه الا بالتمكين من ضده اما فى التسمية او فى الفعل او العزم كما مثلنا بالطاعة المحتاج اليها فانه لايعرفها و لايتمكن من فعلها الا بمعرفة المعصية و التمكين منها فاذا تركها مع قدرته و فعل الطاعة مختارا صحت الطاعة و لو لم يتمكن من المعصية كان فعله الطاعة ليس باختياره فلاتكون طاعة فيكون التمكن من المعصية تمام قابلية الطاعة للوجود فافهم و قيل ان ما سوى ذلك يعنى ما سوى ما يحتاج اليه من المعانى لايجب وضع لفظ له و الا لزم ما لايتناهى من الالفاظ و لهذا مراتب القوة و الطعوم و الروايح لم يضع الواضع لها الفاظ بخصوصياتها و ليس بشىء لوجوه:

الاول ان قول القائل لايجب لا معنى له هنا لانه اذا لم يجب جاز فان اراد هذا انتقض كلامه لان الحكيم العام القدرة اذا جاز عنده شىء وجب و ذلك لان كل شىء لايتساوى فعله و تركه عند الحكيم العليم القادر بل اما ان يترجح فعله فيجب او تركه فلايجوز و اما ما ورد من الامور المباحة فان تساويها مبنى على ما تعرفه العوام.

الثانى قوله و الا لزم ما لايتناهى من الالفاظ مدخول من وجهين احدهما انه لايلزم ذلك لجواز وضع المشترك و الاجناس فلايلزم ما ذكره ثانيهما اى بأس فى

وضع ما لايتناهى من الالفاظ فانه كما جاز خلق معان لاتتناهى بلا حاجة اليها على زعمه يجوز خلق الفاظ كذلك فان المعانى الغير المتناهية مخلوقة و لايحتاج الى اكثرها عنده فليكن من الالفاظ كذلك فان قلت ان الالفاظ لايمكن ذلك فيها لانها من الحروف المتناهية قلت يجوز ان يخلق القادر غيرها بقدر ما يحيط بها فان المعانى الغير المتناهية يعلمها و قاهر على ان يعلمها و التعليم انما هو بسمات و هى الاسماء او يكرر الاسماء او يكرر الحروف فيها او بالتصريف فى الهيئات او الحركات و غير ذلك على انا قلنا ان باب الاشتراك واسع لايضيق.

الثالث قوله و لهذا مراتب القوة الخ، ليس بشيء ايضا فان الاسماء انما هى علامات و تحديدات مميزات للمسميات و مراتب القوة ليست فى انفسها متمايزة ليضع عليها علاماتها و انما هى سيال وجودها ذائب لاتتمايز اجزاؤه الا ان قلنا بثبوت الجزء الذى لايتجزء ليتميز ما يخصه من القوة و ليس بثابت و لو قلنا به لم يتعلق به غرض لعامة الناس اكثر من قولهم هو جزء لايتجزء و هو شامل لجميعها على ان الواضع قد وضع الفاظا كلية على معان منها كلية كقوى و ضعيف و وسط و اقوى و اضعف و اوسط و اعلى و ادنى و امثال ذلك تتكرر فى الاستعمال فى كل رتبة بحسبها بحيث يتصرف فيها بكل ما يريد و كذلك حال الروايح و الطعوم و ما اشبهها و مع هذا كله فانا نقول ان جميع المعانى الغير المتناهية مخلوقة معلومة فان الله سبحانه بلطيف صنعه قد اودعها القلم الاول و الدواة الاولى اذ ليس فى الازل الا معنى واحد سبحانه و تعالى و لا ريب ان تلك المعانى متمايزة عند خزانها معروف بعضها من بعض بصفاتها و اسمائها و تلك الاسماء مستلزمة لاسماء لفظية بمعنى دلالتها عليها و ان كان على ما اشرنا اليه من الاسماء الكلية لانها غير متروكة ابدا و لاخلقت سدى و ان لم نعلمها و برهان هذا و نظيره يطلب فى حكمة الاشراق و لايلزم من عدم علمنا و عدم حاجتنا الى ذلك عدم العلم بها و الحاجة اليها مطلقا.

المسألة الخامسة ان اللفظ المشهور بين الخاصة و العامة لايجوز وضعه على معنى خفى لايعثر عليه الا الخواص اذ يلزم منه ان يخاطب بما لايفهم و ذلك كما

قاله (قال خ) البهشمية من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا يعنى ان معنى الحركة داع نفسانى يهيج العضلات القلبية على تقليب (تقلب خ) الاعضاء و تنقلها من حيز الى حيز و المراد بالداعى ميل النفس بشهوتها المركبة الى ملائم لمصدر ذلك الداعى و هو معنى لايصل الى معرفته الا الاوحديون و المعروف عند الجمهور ان معنى الحركة هو كون الجوهر متحركا حتى لو سئلت العامى عن الحركة لم يقل لااعلمها بل يقول هى هذه و ربما يحرك لك يده للبيان لانها مشهورة عندهم و لهذا قالوا ان اشتهار اللفظ تابع لاشتهار معناه و ربما قيل على هذا ان كان الواضع هو الله تعالى فنسبة المعانى عنده فى الظهور سواء فلايجوز ان يكون عنده بعضها اخفى من بعض و كون ذلك خفيا عند الناس لايمنع الوضع منه تعالى و ان كان الواضع هو البشر فيجوز ان يكون بعضهم عثر عليه و ان كان خفيا فوضع اللفظ بازائه ثم خفى ذلك المعنى على غيره و استعمله فى لازمه و اشتهر فى ذلك اللازم و ان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق اقول قولهم ان اللفظ المشهور لايجوز وضعه على معنى خفى الخ، فيه ان اللفظ انما يشتهر بعد وضعه و تداوله فى معناه المعروف عندهم فلايكون وضعه ثانيا الا بالنقل او المجاز و على النقل ان لم يهجر المعنى الاول فى لغة الناقل الا انه خصه ببعض ما كان يتناوله و غلبه عليه حتى فهم ذلك من مجرد اطلاق اللفظ فذلك منقول فان كان ما خصه به اجلى افراده او مساويا لغيره منها كالدابة حيث يراد منه ذوات قوائم الاربع او الفرس فلا اشكال فى ذلك سواء قلنا ان النقل وضع اول او تخصيص قام مقام الوضع الاول بالتغليب و ان كان ما خصصه خفيا على العوام من ساير تلك الافراد كما قيل ان البحر فى الاصل اسم لكل شىء كثير مايع متساوى الاجزاء المقدرة سيال سواء كان ذا بلة كالبحر المعروف عند العوام الذى هو مجتمع الماء ام لا كالنور و الظلمة و كالزمان على ما ذكره بعضهم فى تفسير قوله تعالى و كان عرشه على الماء قال كان العرش (عرشه خ) الذى هو الفلك الاطلس على الزمان و هو بحر يجرى لا ساحل له و لا غاية و كما فى الروايات من قولهم عليهم السلام بحر النور و بحر الظلمة و غير ذلك و ان الشارع يستعمل البحر فى

هذه على سبيل الحقيقة لا المجاز و على هذا لو خصص اسم البحر بهذه المعانى الخفية على نحو ما ذكر فان اللفظ قد اشتهر عند الخاصة و العامة انه مجمع الماء فهل يجوز ان يخص بما ذكر من الامور الخفية ام لا و اما المجاز فلايجرى فيه الوضع الا بالقرينة فلايكون هنا مرادا و اما ما ذكره البهشمية فانه لو قال خصمهم لايجوز وضع اللفظ المشهور عند الخاصة و العامة على معنى خفى لايعثر عليه الا الخواص لم يرد على البهشمية لانهم لايقولون ان لفظ الحركة المشتهر معناه كون الجوهر متحركا او انه اشتهر لفظها خاصة من دون فهم معنى ليلزمهم انه لايجوز وضعه على الخفى و انما يقولون انما اشتهر بمعناه المجازى لان لفظ الحركة وضع على ذلك المعنى الخفى و استعمل فى المعنى الظاهر مجازا من باب تسمية المسبب باسم السبب او انه منقول كما مر من باب التخصيص بالاجلى و على كل تقدير فلايتجه ظاهر الاعتراض عليهم و الذى يظهر لى ان اسم الحركة موضوع فى الاصل على الانتقال من حيز الى اخر و ذلك فى كل بحسبه فالداعى حركة نفسانية و الميل حركة معنوية و هذه المعروفة حركة حسية و يكون الوضع من باب التشكيك و دعوى الحقيقة و المجاز جهل باسرار الوضع و كذلك نقول فى البحر و لاتنفتح مغالق ابواب احاديث اهل العصمة عليهم السلام و بواطن (بواكر خ) الكتاب المجيد الا بهذا المفتاح الحديد و ان ابيت الا الجمود على تقليد الاباء و الوقوف على ظواهر الكلام فاعلم انه عليه السلام قال ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض فافهم فالاولى ان يقولوا فى عباراتهم ان اللفظ المشتهر بمعناه الظاهر عند الكل لايجوز ان يخص (يخصص خ) بالمعنى الخفى و يهجر معناه الظاهر الجلى اذ يلزم منه الخطاب بما لايفهم و انه محال و هو حق حينئذ اما اذا اريد به كلا المعنيين ليعلم كل اناس مشربهم و ينال كل قوم مأربهم فلا بأس به بل البأس بغيره اذ هو الواقع و اما قول المعترض القائل ان كان الواضع هو الله فجيد على ما سمعت مما اخترناه من ان الوضع من باب التشكيك و اما قوله و ان كان الواضع هو البشر الخ، فهو قول البهشمية و هو دعوى بلا دليل و انما هو تمهيد لما ذهبوا اليه من القول بالاحوال و لا ريب ان احوالهم احوال ضعيفة

لانها غير معقولة فانهم يأتون (يعنون خ) بمسائل دقيقة المأخذ يخفى غثها من سمينها و ان كانت معقولة بتكلف لتلائم غير المعقولة.

المسألة السادسة قالوا ليس القصد من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها اذ لو قصد ذلك لزم الدور لتوقف الافادة على العلم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و هذا يتوقف على العلم باللفظ و المعنى فلو توقف العلم بالمعنى على الافادة لزم الدور بل القصد التمكن من تركيب المعانى بواسطة تركيب الالفاظ بتأليف بعضها مع بعض و حركاتها الدالة على النسب ليحصل معنى من النسب و الاضافات و القيود و الحركات لم تعطه المفردات من انفسها و لايتوهم تمشى الدور هنا بأن يقال العلم بتركيب المعانى موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ على الوجه المذكور محصلا لتركيب المعانى و هذا موقوف على العلم بتركيب المعانى فيلزم الدور لانا نقول متى علمنا كون كل واحد من الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه و علمنا حركاتها الدالة على النسب المخصوصة لتلك المعانى فاذا ارتسمت فى خيال السامع تلك المعانى مع تلك النسب المخصوصة حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة فلم يتوقف على العلم يكون اللفظ المركب موضوعا على المعنى المركب و انما توقف على العلم بكون اللفظ المفرد موضوعا لمعناه المفرد.

اقول اى محذور فى قصد افادة المعنى من وضع اللفظ اذا فهمه المخاطب عند ما يلقى اليه اما بالالهام او خلق علم ضرورى بأن هذا اللفظ معناه ذلك المعنى او انه يفهمه بالترديد و الاشارة فان من المعلوم ان الداعى الى وضع الالفاظ المفردة و المركبة افادة معانيها و لو لزم الدور تعذر وضع اللغات توقيفية كانت او اصطلاحية اذ لا فائدة فى الالفاظ الا افادة معانيها و الدلالة عليها و لاسيما اذا قلنا ان المعانى ثمرات الالفاظ متولدة منها فان زيدا اذا اخبر عمرا انما اظهر له من لفظه معنى يشابه ما فى قلبه لان ما فى قلبه لايخرج عنه و انما يفهم عمرو ما يدل اللفظ عليه و لهذا قد يختلفان فى الذات او الصفة و الذى تعاطباه صفة ما فى الوجود الخارجى قد انتزعاها منه فانه على هذا يهون الخطب و لو كان لايصح ذلك الا اذا

كان اللفظ و المعنى معلومين عند المخاطب لئلايلزم الدور لكان الوضع و الاستعمال عبثا لا فائدة فيه و يرد على قولهم ان الدور لايلزم فى المعنى التركيبى اعتراض ليس بمردود و هو انا نقول ان العلم بتركيب المعانى موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ المتحركة بالحركات المقتضية للنسب الموجبة لحمل محمولاتها على موضوعاتها على الهيئة المستلزمة لتركيب المعانى مفيدا لتركيب المعانى و لا ريب ان هذا متوقف على العلم بتركيب المعانى لانه اذا اراد ان يركب الالفاظ بنسبها و قيودها تركيبا يفيد تركيب المعانى لو لم يعلم تركيب المعانى قبل ذلك لم يتمكن من تركيب الفاظ تفيده لان ترتيب تركيبها نفس ترتيب تركيب المعانى بل لايركب الالفاظ لذلك الا لاحظا لتركيب معانيها فيتوقف على العلم بها فيلزم الدور و جوابهم هنا جوابنا هناك و الجواز و المنع فى الاثنين واحد.

المسألة السابعة قالوا انما وضعت الالفاظ بازاء المعانى الذهنية فاللفظ المفرد يدور مع المعانى الذهنية وجودا و عدما فان من ظن ان الجسم البعيد حجر سماه حجرا فلو تغير ظنه الاول و ظنه بعد ذلك انسانا سماه انسانا فمرة سماه حجرا و مرة سماه انسانا و لم يتغير الجسم الخارجى فى نفسه و انما تغير ما فى خياله فكان الاسم تابعا لما فى ذهنه فى صورة ذلك الخارجى و اللفظ المركب لو دل على معناه الخارجى لكان كل خبر صدقا فاذا قلت زيد قائم دل على وقوع القيام عنه فى الخارج قطعا و لم يحتمل الكذب و اذا دل على الحكم الذهنى تم الامر المعروف فان طابق الامر الخارجى كان صدقا و الا كان كذبا.

اقول اعلم ان الناس قد اختلفوا فى الوجود الذهنى هل هو وجود حقيقى ام لا و انما هو وجود اعتبارى تقديرى و على الاول هل هو قسيم الخارجى ام احدهما ناش عن الاخر ام الوجود معنى بسيط لايدخل تحت الاضافة و النسب و على انه قسيم هل كل واحد منهما جزء ام جزئى فمن قال بالاعتبارى قال ان التسمية من باب الاشتراك اللفظى و من قال انه حقيقى داخل تحت النسب و الاضافات فمن قال منهم انه جزء قال ان الوجود انقسم الى هذين القسمين و التسمية من باب الاشتراك المعنوى و من قال انه جزئى قال ان الوجود معنى كلى و الوجود الذهنى

و الخارجى جزئياته الحقيقية و التسمية من باب التواطئ و من قال انه بسيط و هو ما به الكون فى الاعيان و الاذهان قال ان هذين مظاهره و التسمية على هذا اما من الحقيقة فى المنتزع منه و المجاز فى الانتزاعى على احتمال او من باب التشكيك على احتمال او من باب الحقيقة بعد الحقيقة المعبر عنه بالنقل على احتمال او من باب الاشتراك اللفظى على احتمال او المعنوى على احتمال و من قال ان احدهما ناش عن الاخر قال بعضهم ان الاصل الخارجى و اما الذهنى فمنتزع منه و قال بعضهم ان الاصل هو الذهنى و اما الخارجى ففرع عنه و متولد منه و قال اخرون ان كان صاحب الذهن علة للوجود الخارجى كان الذهنى اصل الخارجى كما لو تخيلت شيئا اخترعته لم تحذ به مثالا سابقا على اختراعك فيما تعلم ثم احدثت ما تخيلت فان ذلك الخارجى فرع لذلك الذهنى و ان لم يكن علة للايجاد كان الذهنى فرعا عن الخارجى و انتزاعيا منه انتزعه الذهن من الخارجى و اجود هذه الاقوال و امتنها الاخير اذا عرفت ذلك فاذا قلنا ان الواضع هو الله سبحانه كما هو الاصح فقد دل الدليل القطعى على ان ليس ثم ذهنى و انما الاشياء كلها غيبها و شهادتها عنده خارجية ذهنيها و خارجيها فيكون اللفظ موضوعا بازاء معنى خارج و اما تغير الاستعمال عندنا عند تغير ظنوننا فليس لان اللفظ موضوع بازاء ما فى اذهاننا و الا لكان استعمال لفظ زيد فى معناه الخارجى ليس من باب الحقيقة و انما هو من باب المجاز من باب تسمية اللازم باسم الملزوم او بالعكس على الاحتمال الاخير او من باب تسمية السبب باسم المسبب او بالعكس كذلك و انما تغير الاستعمال بتغير الظن لان الوضع و الاستعمال و الاطلاق مسبوقة بالعلم بالمعنى فلما توهم ان ذلك المعنى الخارجى حجر اطلق عليه اسمه فلما تبين له فساد ظنه و عرف انه انسان اطلق عليه اسمه و ليس اللفظ اسما للمتخيل لان الصورة الخيالية ليست فى الحقيقة شيئا غير الخارجى على القول بانها انتزاعية و على القول باصالتها مطلقا كما هو مذهب الصوفية يكون الاستعمال مجازا من باب تسمية المسبب باسم السبب او حقيقة بعد حقيقة و ذلك لان نظر الواضع او المستعمل مقصور على المعنى الخارجى و ان كان الذهنى الة للتوصل الى الخارجى الاترى

انك اذا نظرت الى وجهك فى المرآة كان نظرك مقصورا على وجهك فى تفقد احواله و صفاته و هذه الصورة التى فى المرآة هى صورة وجهك التى فى جسدك و تخطيطها تخطيط وجهك و ليست الصورة الذهنية حدثت من الذهن ليكون تغيرها من نفسها و انما تنتقش فى الذهن صورة الخارجى المرئية بالبصر كما رآها او الموصوفة له كما وصفت له الاترى انها لاتحصل لذهنك حتى تلتفت الى الخارجى فى مكان وجوده و زمان حدوده و شهوده ببصرك او ببصيرتك فيعطى معناه ذهنك صورته نعم لو قلنا ان الواضع هو البشر ممن كان علة لايجاد المعنى اتجه وضع اللفظ بازاء المعنى الذهنى كما ذكروه لكن يلزم من يقول ان الذهنى اعتبارى ان يقول انه حقيقى و يلزم من قال بوضع اللفظ للمعنى الذهنى ان يقول ان استعماله فى المعنى الخارجى مجاز لتحقق المغايرة عندهم بين الوجودين فيكون قد استعمل اللفظ فى غير ما وضع له او يقول ان المقصود بالوضع هو الخارجى و حينئذ لايكون اللفظ موضوعا بازاء الذهنى او يقول ان الواضع قصدهما فيكون الوضع اولا بازائهما معا فيكون الموضوع له مركبا او على التعاقب فيلزم الحقيقة و المجاز او الاشتراك او الحقيقة بعد الحقيقة او يقول ان الخارجى لايمكن ادراكه و انما المدرك هو الذهنى كما صرح به الصوفية و بعض اهل الاشراق و هذا مع ما فيه يلزم منه ما تقدم او يقول بما فصلناه مبنيا على ما اخترناه من ان الواضع هو الله سبحانه المراد بالوضع هنا هو الاستعمال و قد اشرنا فيما تقدم ان الذهنى (هو خ) صفة الخارجى فان قلنا بأن الواضع هو البشر يكون الوضع و الاستعمال فى الحقيقة للخارجى و اما الذهنى فانما هو الة الادراك لانه تصور الخارجى الذى هو شرط الاستعمال فيكون الوضع و الاستعمال فى الخارجى حقيقة هذا على القول بأن الوجود الذهنى حقيقى سواء كان جزءا ام جزئيا متأصلا ام انتزاعيا متواطيا ام مشككا بالنسبة الى الخارجى متحدا معه ام لا اما على القول بانه ليس بوجود حقيقة و انما هو اعتبارى فاظهر فيما اخترنا فافهم ثبتك الله فقولهم و اللفظ المركب لو دل على المعنى الخارجى لكان كل خبر صدقا الى اخره جوابه ان نقول لو كان اللفظ المركب موضوعا بازاء المعنى الذهنى لكان كل خبر صدقا و

لم يحتمل الكذب فالامر مقلوب عليهم و بيانه انه موضوع للمعنى الذهنى و لايمكن عدم وقوعه حتى من السوفسطائى و الا امتنع الوضع فلايحتمل الكذب لوضعه بازاء موجود مطابق له و اذا قلنا ان الذهنى الة لادراك الخارجى و ان الوضع بازاء المعنى الخارجى صح الكلام و احتمل الصدق و الكذب لانه لم يضع اللفظ على ما فى ذهنه اللازم الوقوع فاذا توهم وجود الخارجى او ظنه او علمه و اطلقه (وضعه خ) عليه فان كان موجودا كان صدقا و الا فهو كذب لانه لا معنى له و لو كان معناه الذهنى لم يكن كذبا قطعا لانه موجود البتة فان قلت كيف تقرر هذا و المفهوم من كلامك سابقا فى تقسيم الوضع الى العام و الخاص ان الوضع بازاء المعنى الذهنى قلت انما عنيت ان المعنى الذهنى الذى تركب له الكلمة المناسبة له بمادته و هيئته هو تصور المعنى الخارجى لانه الة للوضع على المعنى الخارجى و انما احتيج الى ذلك و جعلت الكلمة مناسبة له لان المتصور ان كان جزئيا لايصدق على كثيرين فهو موجود فى الخارجى بذاته ثم ان كان ذهنى من هو علة لايجاد الخارجى كان الخارجى عبارة عنه او كما ذكرنا سابقا و الا فالمتصور عبارة عن الخارجى و ان كان كليا يصدق على كثيرين فالاصح ان ذلك الكلى الطبيعى المعروض للكلى المنطقى موجود فى الخارج بوجود افراده اى فى ضمنها و لايلزم اتصاف الشىء الواحد بالصفات المتضادة و وجوده فى الامكنة المتعددة لان ذلك ممتنع فى الواحد الشخصى لا الواحد النوعى و الجنسى و هذا الكلى الموجود فى ضمن افراده هو الذى بازائه الوضع الاولى الذى هو عبارة عن تركيب الكلمة المناسبة له مادة و هيئة لانه الة للوضع الثانوى الذى هو الاستعمال فى الخارجى بجميع اقسامه فقولنا و لو كان معناه الذهنى لم يكن كذبا قطعا انه انما كذلك للمغايرة بينهما عندكم لا ان كان عبارة عنه كما قررنا فافهم و تأمل فان المسلك وعر.

المسألة الثامنة لما كان علة ايجاد العباد المعرفة و الاسعاد بنعيم الابد و ذلك متوقف على التعريف و التكليف و ملاك ذلك الكتاب و السنة و هما واردان بلغة العرب و احوالها وجب تحصيلها و تعلمها لان العلم بانحاء التكليف واجب و هو

متوقف على ذلك و ما يتوقف عليه الواجب المطلق و هو مقدور للمكلف فهو واجب فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة و ما يتبعها من قواعد النحو و الصرف و غيرهما و لما كانت اللغة امرا وضعيا لم يستقل العقل الجزئى بادراك طريق معرفتها و ثبوت كل لفظ منها لمعناه لغموض اسرارها و دقة خفاياها سواء قلنا ان المخصص لها ارادة الواضع ام قلنا ان لها دلالة ذاتية على معانيها لارتفاع اكتناه معرفة دلالة موادها المخصوصة بهيئاتها الخاصة على المعانى المختلفة و المؤتلفة عن ادراك العقل الجزئى و ان ادرك بعضا من ذلك دليلا على صحة ذلك كما انجبلت القلوب عليه و نطقت به الالسن من المقرين و المنكرين كقولهم الكلام يدل على هذا المعنى و يأتى ان شاء الله تعالى و لما كان ذلك كذلك لم يكن لثبوتها طريق الا النقل و قد يثبت بعض منها باستنباط العقل من النقل و الاول يكون بالتواتر و بالاحاد المفيد للظن فما ثبت منها بالتواتر كالسماء و الارض و الماء و النار لايقبل التشكيك و انكار بعضهم ثبوتها بالتواتر لايلتفت اليه لانه سفسطة و الاستدلال بالاختلاف فى اشتقاق اسم الله او انه غير مرتجل يدل على غير المدعى لانا ندعى تواتر انه موضوع بازاء الذات المقدسة المتصفة بالصفات القدسية و الصفات الاضافية و الصفات الخلقية التى هى صفات الافعال لا انا ندعى تواتر ان اصل الاسم الكريم مشتق او مرتجل و قولهم ان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر، مردود بأن الاصح عدم اشتراط عدد فى ثبوت التواتر و يكفى فى ذلك ان يكونوا اكثر من اربعة و لا ريب ان الرواة اكثر من اربعة مع ان النقل و الاستعمال حصل فى ذلك من الكلى على سبيل الاتفاق و لايجوز اجتماع الخلق على غلط و دعوى ثبوت الاحتمالات المرجوحة فى بعضها لاينافى ثبوت القطع فى بعض اخر من طريق التواتر الذى هو احد الضروريات التى لاينكرها الا السوفسطائية و ما قام فيه الاحتمال المرجوح الذى هو من طريق الاحاد لاندعى فيه القطع و انما نقول فيه بالظن و قد توجه الامر بقبوله فلايضر الاحتمال المرجوح و ما يثبت منها باستنباط العقل من النقل فكما مثلوا به من ان الجمع المحلى بالالف و اللام يدخله الاستثناء لاى فرد يراد و قد ثبت هذا بالنقل و ثبت

بالنقل ايضا ان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل فى المستثنى منه فعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اى فرد او (او اى خ) افراد فظهر عند العقل انه لو لم يتناول جميع الافراد لماصح اخراج اى فرد او اى افراد تراد فحكم بانه موضوع للعموم و لاينافى هذا ما قالوا من ان اللغات تثبت بالنقل المتواتر او الاحاد لانهم لم يحصروا اثباتها فى النقل على احد الوجهين فقط بل ما استنبطه العقل من النقل كالمثال المتقدم و ان لم يخرج فى الحقيقة عن النقل لكنه لم يكن نقلا صرفا بل للعقل فيه مدخل اذ لولاه لم يعرف العموم من الجمع المحلى باللام و كذا ما استنبطه العقل باستقراء النقل كرفع فاعل لم يسمع رفعه عنهم و لا تسميته فاعلا فان ذلك فى الحقيقة من افراد قد نقل نوعها فثبت العموم بالاستقراء نعم العقل الجزئى البحت لاتثبت به معرفة وضع اللغة لما ذكرنا من انحطاط رتبته عن اكتناه خفايا الوضع و ان ثبتت به المعارف الالهية لانها معان من جنسه و ما اطلق عليها من الالفاظ اما حقيقة عرفية او شرعية او مجازات لغوية او حقيقة بعد حقيقة و انما احتملنا الاربعة الوجوه لاقتضاء الادلة كلا منها و ان كان اذا امتحنت عنيت واحدا الا ان ذلك على مذاق الممتحن و لا فائدة هنا فى بيان ذلك.

تتميم اختلف العلماء فى ان اللغة هل تثبت قياسا ام لا، الاكثر انها لاتثبت قياسا و المراد ان يسمى شيء باسم لم يسم به فى اللغة الحاقا له بشيء يسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما تدور معه التسمية بذلك الاسم فى الاصل وجودا و عدما كالنبيذ المسكر فانه يخمر العقل كالخمر فان التسمية بالخمر تدور مع التخمير وجودا و عدما فهل يسمى النبيذ بالخمر لوجود ذلك التخمير فيه ام لا حتى ترد التسمية عن اهل اللغة فيكون ثبوته من جهة النقل احتج الاكثر بانه لو جاز بالقياس لكان اثباتا بالمحتمل و هو يحتمل النفى كما يحتمل الاثبات الاترى انهم منعوا طرد الادهم فى غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد وجودا و عدما و بأن اللغة لو ثبتت بالمحتمل ثبتت فى كل ما يقوم فيه الاحتمال و ان لم يكن بقياس و هو باطل اتفاقا و احتج الاخرون و منهم (القاضى خ) ابوبكر و ابن شريح و

جماعة من الفقهاء و اهل العربية بأن التسمية بالاسم دائرة مدار المعنى وجودا و عدما كالتسمية بالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا و عدما و لهذا لم يسم العصير خمرا و الدوران امارة العلية و يرد على الاولين انا لانريد مجرد الاحتمال بل مع الاستناد الى امارة و مع الامارة لايصار الى الاحتمال المرجوح العارى عن الامارة كما توهمتموه و قولكم انهم منعوا طرد الادهم فى غير الفرس ممنوع فانهم اطلقوه على القيد و الاسود و الليل و الجديد من الاثار لظهور اللون المتجدد فانهم قد يطلقون على الكثرة و التعدد السواد فى الجملة كما هو معروف عند اهل الحكمة الاشراقية و اطلقوه على الدارس من الاثار من الاضداد لخفائها المكنى عنه بالسواد ضد الظهور و على البعير الشديد الورقة حتى يذهب البياض قاله فى القاموس لانه ذكر ان الاورق من الابل ما فيه بياض الى سواد و مرادهم بشديد الورقة اى الغالب عليه السواد و لهذا سموه الادهم و منه مدهامتان لان خضرتهما تضرب الى السواد و امثال ذلك فاين منع الطرد و يرد على الاخرين ان التسمية (بخمر خ) دارت مع المعنى و المحل و هو كونه ماء العنب لان التسمية انما تتحقق اذا تحقق المحل و ان عدم عدمت فانقلب الدليل و فيه المنع من توقف التسمية على المحل الخاص و انما المعروف التوقف على التخمير لا غير و لا دليل على غيره بل المتعارف اطلاق الخمر على كل مسكر و اما تخصيصه بخمر العنب فعرف خاص على ان النصوص متظافرة بتسمية المسكر خمرا كقول الصادق عليه السلام فى النبيذ شه شه تلك الخمر المنتنة و فيما رواه ابوايوب الخراز كما فى الكافى فى علة تحريم الخمر الى ان قال فمن ثم يختمر التمر و العنب و فى صحيحة ابن الحجاج عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المزر من الشعير و النبيذ من التمر و صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام ان الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته الخمر فهو خمر، لايقال ان الروايات لاسيما الاخيرة صريحة فى اشتراط المحل فى التسمية اذ يقول لم يحرمها لاسمها فلو كان غيرها يجوز ان يسمى باسمها

لماحسن قوله فما كان عاقبته الخمر فهو خمر لانه اذا كان عاقبته الخمر يسمى بالخمر من دون المحل فلا فائدة لقوله فهو خمر لانا نقول انه قرر عدم اشتراط المحل فى التسمية لانه لما سميت الخمر بذلك بين ان ذلك ليس للمحل و انما هو للمعنى الجامع و هو التخمير فما كان عاقبته التخمير فهو خمر فسمى ما كان كذلك خمرا فجعل الحكم الذى هو منوط بالاسم دائرا مدار العاقبة وجودا و عدما دون المحل و هذا ظاهر على انه لا دليل على ان اللفظ انما وضعه الواضع بازاء المعنى و المحل معا و كون الواضع سماه بهذا لايدل على نفى غيره و قد سمعت تسمية اهل العصمة عليهم السلام ما عاقبته الخمر خمرا و هم اهل اللسان و لم يبق الا احتمال الحقيقة الشرعية او المجاز و الاصل عدم النقل و عدم المجاز فظهر ان التسمية بهذا الاسم و ان كانت فى الاصل لمعنى فى محل مخصوص لم تكن لخصوص المحل بل انما هى لعلية ذلك المعنى فهى دائرة مدار علية المعنى وجودا و عدما و المعارضة بقلب الدليل مصادرة من غير دليل و فى القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة و العموم اصح لانها حرمت و ما بالمدينة خمر عنب و ما كان شرابهم الا البسر و التمر سميت لانها تخمر العقل او تستره او لانها تركت حتى ادركت و اختمرت او لانها تخامر العقل اى تخالطه انتهى ، فتأمل كلام اهل اللغة فى صراحته بأن التسمية دائرة مدار المعنى لا غير الا ان الظاهر عدم العموم فى اصل الوضع و لو كان كذلك لكان كلما وجد فيه المعنى فهو خمر باصل الوضع و لو كان كذلك لماوقع الخلاف فيه بين العلماء فهم بين من يسمى ما وجد فيه المعنى غير العنب بالخمر مجازا و بين من يسميه قياسا و اما باصل الوضع فلا ، لايقال انها لو ثبتت بالقياس لجاز اثباتها فى كل موضع و هذا متعذر لانا نقول انما اجزنا ما اثبته القياس اذا ظهر فى الاصل ان التسمية بالاسم للمعنى فى محل مخصوص للعلية التى هى مستند القياس و الا فلا فان قلت اذا جاز القياس فى اللغة جاز فى الاحكام لانها منوطة باللغة قلت لايلزم ذلك لان الشىء اذا جاز تسميته باسم قد اثبت له بالقياس تناوله الحكم بعموم الدليل او باطلاقه لا بالقياس و اليه الاشارة بقوله عليه السلام فما كان عاقبته الخمر فهو خمر فلو حلف الايشرب

خمرا و شرب نبيذا مسكرا او فقاعا او مزرا او نقيعا او بتعا حنث و وجبت عليه كفارة خلف اليمين بدلالة الاخبار على انها خمر لان عاقبتها عاقبة الخمر بخلاف ما لو حلف الايقتل اسدا فقتل زيدا الاسد اى الشجاع لصحة التسمية فى الاول حقيقة لوجود العلة فيها و مجازية التسمية فى الثانى و يأتى ان شاء الله فى دلالة اللفظ ما يؤيد هذا عند ذكر مذهب عباد بن سليمان الصيمرى الا ان الاولى ان يقال ان لم يعلم ان التسمية انما وضعت بازاء المعنى الذى هو مبدأ الاشتقاق لعليته بل انما وضعت اما بازاء المعنى و المحل المخصوص معا او بازاء المحل خاصة او جهل الحال او شك فى التعين فينبغى القطع بعدم جواز القياس لفقد تخصيص الدلالة الذى هو مدار التسمية و ان علم ان التسمية انما وضعت بازاء المبدأ فى المحل المخصوص من حيث علية ذلك المبدأ جاز تسمية ما وجد فيه ذلك لوجود المناسبة الوضعية التى هى العلة قياسا على ذلك الاول و ان لم يجز استعمال ذلك الاسم فى الثانى حقيقة لكان المانع منه اما عدم المناسبة او مشاركة المحل للمعنى فى التسمية و المفروض خلافهما فيثبت جواز استعمال ذلك الاسم فى المعنى الذى هو فى المحل الاخر فقولنا فى المحل المخصوص احتراز عما لو وضع الاسم للمعنى الذى هو المبدأ بدون خصوص محله كالاسود فانه وضع بازاء من وجد فيه السواد مطلقا لا لخصوص محله فانه فى الحقيقة عام فيشمل كل من وجد فيه السواد حقيقة كسائر الفاظ العمومات و هذا لا خلاف فيه كما تقول زيد قائم فاذا قام عمرو قلت عمرو قائم لان القيام وضع للهيئة المعروفة بدون خصوص المحل فمثل ذلك وضع لمعنى كلى يشمل جميع افراده من وضع الواضع و عما لو وضع الاسم للمعنى الذى هو المبدأ بخصوص المحل لا من حيث عليته فانه خاص لايصدق على غيره لا من جهة الوضع للتخصيص و لا من جهة القياس للفارق و مما نحن فيه (اى خ) الخمر فانه على ما هو المعروف وضع بازاء المعنى الحاصل فى المحل المخصوص الذى هو العنب من حيث عليته و هو تخمير العقل فوضع الخمر لذلك المعنى الموجود فى العنب فى بعض احواله ليس له و للمحل على سبيل التشريك و لا التتميم بمعنى ان الوضع للمعنى لايتم الا بمحله المخصوص

كأن يكون المعنى مادة للمسمى و المحل صورة له و انما الوضع للمعنى من حيث العلية و اعتبار خصوص المحل فى اصل الوضع اما لتأصله فى حصول ذلك المعنى او لقوته و شدته او لقرب قوته الى الفعل او لسبقه فى الوجود و قوله عليه السلام ان الله لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها مشعر بأن التسمية للعاقبة، لقوله عليه السلام فما كان عاقبته الخمر فهو خمر مع قوله عليه السلام فى النبيذ شه شه تلك الخمرة المنتنة و مشعر بصحة التسمية لما كان عاقبته الخمر و مشعر بعدم الحصر و ذلك مشعر بصحة القياس فان قيل ان ذلك مجاز و العلاقة هى التخمير كما تسمى زيدا بالاسد و العلاقة هى الشجاعة قلنا ان تسمية زيد بالاسد علم كونه مجازا بنص اهل اللغة عليه و هذا لم يثبت النص على مجازيته و الا لماوقع الخلاف فيه كما لم يقع فى مجازية اسدية زيد على ان الشجاعة بحسب ظاهر الوضع ذاتية فى الاسد و لهذا جميع افراد هذا الجنس لاتفارقها الشجاعة بخلاف الانسان و العنب الذى هو المحل لايسمى خمرا لانه ليس بذاتى له و انما يسمى اذا طرأ عليه الاختمار و كذلك التمر و الزبيب و العسل و الشعير نسميه خمرا اذا طرأ عليه الاختمار فهما متساويان فى سبب التسمية لربطها بالاختمار كما تقدم و هذا مستعمل شرعا و عرفا و الاصل فى الاستعمال الحقيقة على ان الاسم انما يعين المسمى بما يدل من نفسه بالمادة و الهيئة على نفس المسمى من مادته و هيئته و ذلك انما هو للمناسبة الذاتية كما يأتى ان شاء الله تعالى فان قلت اسرار الوضع لايحيط بها القايس و لايصح القياس على ما لايعرف قلت الاحكام انما تناط بالاسماء للمسميات و الشارع يخاطب المكلف بما يعرف منها لا بما لايعرف.

القسم الثانى فى الدلالة و المدلول و اقسامهما و فيه مسائل:

المسألة الاولى فى معنى الدلالة و هو كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء اخر و الاول هو الدال و الثانى هو المدلول و الظاهر ان المراد بمعناها هنا ليس حقيقتها لذاتها و انما يراد به مجمل ما يصدق عليه اللفظ ظاهرا.

المسألة الثانية فى تقسيم مطلق الدلالة و هى ثلثة اقسام: وضعية و طبيعية و عقلية.

و الاول على قسمين لفظية كدلالة لفظ زيد على معناه فانها وضعية لفظية و الثانى من القسم الاول غير لفظية كدلالة الدوال الاربع على معانيها فانها وضعية غير لفظية كالاشارة و الكتابة و العقد و النصب.

و الثانى و هو الطبيعية على قسمين لفظية كدلالة اح على وجع الصدر و غير لفظية كدلالة سرعة النبض على الحمى.

و الثالث على قسمين لفظية و غير لفظية فالاولى كدلالة لفظ ديز على وجود اللافظ فانها عقلية و الثانية كدلالة الدخان على وجود النار و ذكر البهائى فى الحاشية على الزبدة ان الاصطلاحات المتداولة فى تقسيم الدلالات خمسة:

الاول المشهور الذى عليه الاكثر و هو ان الدلالة اما لفظية او لا و الثانية عقلية و وضعية و الاولى وضعية و عقلية و طبيعية و الوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام.

الاصطلاح الثانى ما عليه اكثر اهل العربية و هو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية و الوضعية مطابقة و تضمن و التزام و هذا كالاول فى تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلثة.

الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين و هو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية و الاول المطابقة و الثانية على الجزء تضمن و على الخارج التزام.

الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبى و هو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون التضمنى لفظية و الالتزامية عقلية.

الخامس اصطلاح الاشراقيين و هو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد و على جزئه دلالة حيطة و على لازمه دلالة تطفل (تعقل خ) و هو قريب من اصطلاح الاصوليين و الفرق بالتسمية و نحن اخترنا ما يوافق مذهب الاوليين انتهى، و يأتى ذكر ما فيه الفائدة.

المسألة الثالثة لما كان غرض اهل الاصول بل و غيرهم من جهة عموم الانتفاع انما هو فى الاولى و هى اللفظية الوضعية اذ مدار الادلة غالبا على الالفاظ الموضوعة كان الانتفاع بها انما هو من حيث الدلالة و ان كان يحتاج المستنبط فى

بعض الاحيان الى غيرها بل الى تمييز بعض الدلالات فى انفسها كدلالة الاقتضاء و دلالة التنبيه و دلالة الاشارة من المنطوق لان ما هو فى محل النطق صريح و غير صريح فالصريح كالمطابقة و هو دلالة اللفظ الموضوع على تمام ما وضع له و غير الصريح منه كالالتزام فان دلالته ليست وضعية لان اللفظ لم يوضع له و انما وضع لملزومه و ليس ذلك اللزوم وضعيا ليشارك ملزومه فى احكام الوضع و انما هو عقلى فتكون دلالة الالتزام عقلية لان الذهن انما ينتقل الى اللازم عند سماع اللفظ الموضوع للملزوم و علمه به انتقالا ثانيا عرضيا بعد انتقاله الى الملزوم بأن تلتفت النفس بعد توجهها الى مدلول اللفظ بدلالته لها عليه الى ما كان لازما له من جهة العقل و هذا هو المعروف عند علماء الاصول.

و اما دلالة التضمن فالاكثر على انها من المنطوق غير الصريح و الدلالة عقلية لما قيل فى الالتزام و هو ان اللفظ انما وضع للكل فاذا اطلق انتقل ذهن العالم بالوضع اليه ثم ينتقل منه الى جزئه لكونه بعض الموضوع له انتقالا عرضيا و ليس المراد انه ينتقل اليه مطلقا و لا اليه مع غيره من الاجزاء و انما ينتقل اليه وحده من حيث هو جزء الموضوع له اللفظ فتكون بهذا الاعتبار عقلية و قيل انها بالنسبة الى الالتزام من الصريح و ان لم تتساو المطابقة لدخولها فى حقيقة الكل بخلاف الالتزام فان اللازم خارج عن حقيقة الملزوم و انما انتقل الذهن الى الجزء و ان كان بعد انتقاله الى الكل بدلالة اللفظ عليه وضعا فى ضمن الكل فدليل العقل فى الالتزام هو اللزوم الذهنى و هو صفة اللازم و ليس فى الحقيقة فى اللفظ دلالة عليه لانه خارج عن حقيقة معناه و لكن لما كان لازمه و لاصقه فى الخيال انتقل اليه الذهن لحضوره عند الملزوم و اما دليل العقل فى التضمن فانما هو تناول اللفظ فى اصل الوضع للجزء فى ضمن الكل فانتقال الذهن اليه بخصوصه انما هو بتلك الجهة من الدلالة الوضعية بسبب انبساطها على الكل الذى بعضه ذلك الجزء فالدلالة وضعية و لايخرجها عن الوضعية انها ثانية للاولى او ان مدركها العقل لان كونها ثانية انما هو من جهة التخصيص لذلك الجزء لان الدلالة عليه من جهة الاشتراك اولى لا ثانية و اما كون مدركها العقل فلاينافى ذلك لان كل دلالة انما

يدركها العقل حتى المطابقة اذ ليس العقل دليلا و انما هو مدلول و هذا هو الاقوى و به قال الحاجبى و من تبعه ثم الدلالة اللفظية الوضعية ثلٰثة اقسام مطابقة و تضمن و التزام لان الدلالة اللفظية الوضعية ان كانت من اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه موضوع له فهى مطابقة كلفظ الانسان فانه موضوع للحيوان الناطق و معنى كونها مطابقة هو مطابقة اللفظ للمعنى او انطباقه عليه بمعنى عدم زيادته عليه او نقصه عنه او تناوله ما ليس منه و ان كانت منه على جزء معناه من حيث انه موضوع لكله فتضمن لتضمن دلالة الكل دلالة الجزء فان كانت منه على الخارج عن حقيقة ما وضع له اللفظ اللازم لذلك المعنى الموضوع له اللفظ من حيث انه موضوع لذلك المعنى الملزوم فهى التزامية بمعنى ان اللفظ دل على معنى ملزوم التفت العقل بتلك الدلالة الى اللازم و تنبه عليه لحضوره عند الملزوم المدلول عليه بالدلالة اللفظية الوضعية ثم اعلم انهم قد اختلفوا فى انه هل يشترط فى اللازم اللزوم الذهنى للملزوم لئلايفارقه الحضور فى حال فلايتحقق دلالة الالتزام ام يكفى اللزوم العرفى الخاص او العام و الاصح الثانى اذا اعتقد اللزوم باعتياد اجرائه (باعتبار اجزائه خ) على البال عند ذكر الملزوم بحيث كان اللازم بالاعتياد (بالاعتبار خ) لازم الحضور عند ذكر الملزوم و عليه الجمهور قالوا لئلايخرج اكثر المجازات المستعملة فى عرف اللغة عن الدلالة الالتزامية و على كل تقدير فلايشترط اللزوم الخارجى لتحقق الدلالة الالتزامية فى كثير من الامور المتعاندة فى الخارج لتحقق اللزوم فى الذهن لكثير من الملكات و الاكوان و غيرهما فاذا عرفت هذا ظهر لك ان التضمن و الالتزام تلزمهما المطابقة لان الدلالة على الجزء مستلزمة للدلالة على الكل و كذلك الدلالة على اللازم تستلزم الدلالة على الملزوم فلو اشتهر استعمال اللفظ فى جزء معناه او لازمه اعتبر تقدير الكل و الملزوم و اما المطابقة فقد توجد و لا تضمن و لا التزام كما لو كان مسمى اللفظ بسيطا لا جزء له و لا لازم كذات الواجب تعالى فان المطابقة تحقق وحدها.

و اعلم ان التقييد بالحيثية فى الدلالات الثلٰث احتراز عن اللفظ المشترك بين الشىء و جزئه و بين الشىء و لازمه:

فالاول مثل لفظ الامكان المشترك بين الكل كالامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة من الطرفين و بين جزئه كالامكان العام الذى هو سلب الضرورة من طرف واحد فانك اذا اطلقت لفظ الامكان دل على العام من حيث انه موضوع له بالمطابقة و من حيث انه جزء ما وضع له اللفظ اعنى الخاص بالتضمن.

و الثانى مثل لفظ الشمس المشترك بين الكوكب النهارى و بين لازمه و هو الضوء فاذا اطلقت لفظ الشمس دل على الضوء من حيث انه موضوع له بالمطابقة و من حيث انه لازم لما وضع له اللفظ اعنى الكوكب النهارى بالالتزام فبالتقييد بالحيثية تميزت الدلالات بعضها من بعض و هو ظاهر.

المسألة الرابعة فى بيان حقيقة الدلالة و قد اختلفوا فى تعريفها فقيل الدلالة عبارة عن كون الشىء بحيث اذا علم او احس فهم منه شىء اخر و قيل عبارة عن كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء اخر و هذان التعريفان انما هما تعريف لمطلق الدلالة فمن فسر بهما الدلالة اللفظية الوضعية فقد اخطأ الحقيقة لان ذلك و ان كان قد يكون غالبا و يحصل منه ما يصدق عليه باعتبار الفائدة لكنه لم يكن كاشفا عن الحقيقة و الكلام انما هو فيها و قال الشيخ فى الشفا ان معنى دلالة اللفظ هو ان يكون اذا ارتسم فى الخيال مسموع اسم ارتسم فى النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس الى النفس التفت النفس الى معناه انتهى، و فيه ان الدلالة على هذا هو فهم النفس لقوله فتعرف النفس و معرفة النفس ليست حقيقة الدلالة لان الدلالة صفة اللفظ و المعرفة صفة النفس و ان اراد ان بين الارتسامين مناسبة فتعرف النفس ان ذلك المرتسم الخيالى لذلك المرتسم النفسى فحسن و لكن ذلك اشارة مبهمة الى الدلالة و مطلوبنا تفسيرها على ان قوله ارتسم فى النفس معناه فيه ان اللفظ ليس فى الحقيقة موضوعا لما فى النفس و الا لكان استعماله فى المعنى الخارجى ليس حقيقة و قد اشرنا سابقا الى بيان ذلك من ان الوجود الذهنى ليس نفس الوجود الخارجى و ان اراد بما ارتسم فى النفس معناه صورة معناه الخارجى التى انتزعها الذهن منه فهى طريق الذهن فى وضع اللفظ بازائه و صرف الدلالة اليه فحسن الا

ان ظاهر كلامه عدم ارادة ذلك و قال الخونجى بانها عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع و فيه ما تقدم من جعله الدلالة هى فهم المعنى و قد بينا ان الفهم من المخاطب و هو المدلول و اللفظ هو الدال و الدلالة صفة اللفظ و هى نسبة بين المعنى و بينه فكيف يكون الفهم هو الدلالة اذ لو كان هو الدلالة و هو صفة المخاطب لكان الدال مدلولا هذا خلف ثم قال و الاولى ان يقال انها عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم عنه المعنى للعلم بالوضع اقول ان قوله فهم عنه المعنى صحيح و لكنه مبهم و ليبين لنا كيفية الفهم عن اللفظ و منهم من جعل الدلالة الارتسام النفسى لا الحيثية فقال دلالة اللفظ على المعنى هو فهم المعنى عند ذكر اللفظ و فيه ما تقدم و اكثر المتأخرين يجعلونها نسبة بين اللفظ عند اطلاقه و بين الارتسام النفسى فيقولون دلالة اللفظ كونه بحيث اذا اطلق حصل الشعور بمعناه.

اقول و هذا معلوم ايضا و انما المجهول كيفية افادة اللفظ ذلك الشعور و الحق ان الدلالة صفة اللفظ لا صفة السامع و لا صفة اللافظ كما قد يتوهم و ذلك لان الواضع حكيم وضع الاسماء علامات على المسميات و كمال العلامة ان تكون على هيئة تدل تلك الهيئة على ما وضعت له و حيث كان كل شىء زوجا تركيبيا وجب ان يكون لذلك الاسم هذا الحكم و المراد ان كل شىء له مادة و صورة و هذا رسم جميع المخلوقات و كل اسم فله مادة مخصوصة بينها و بين ما تراد له مناسبة نوعية و له صورة مخصوصة بينها و بين ما تراد له مناسبة شخصية فاذا اراد وضع لفظ بازاء معنى اخذ له من الحروف ما يناسبه على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى و جعلها مادة لاسم ذلك المعنى و ركب تلك الحروف على هيئة من التركيب فى الحركات و السكنات و التقديم و التأخير تناسب ذلك المعنى كذلك و تلك الهيئة هى صورة ذلك الاسم فوضعه بازاء ذلك المعنى فكان الاسم بتلك المادة المخصوصة و الهيئة المخصوصة دالا للسامع العالم بالوضع على مسماه كما انك اذا اومأت الى زيد بأن يأتى اليك اومأت اليه بهيئة الاقبال بأن تقبض اصابعك فى الجملة مشيرا له بها اليك فيفهم بالمادة و هى حركة اليد و الصورة و هى

الاشارة له بيدك اليك كالجاذب له ارادة الاقبال و لو انك اردت انصرافه اومأت بيدك اليه بهيئة الدفع فيفهم بالحركة و الهيئة ارادة الانصراف لان هذه الهيئة فى المادة المخصوصة تدل المشار اليه على ما يراد منه فكذلك الاسم بالمادة و الهيئة المخصوصتين يدل السامع على معناه فحقيقة الدلالة ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته لفهم المخاطب الى المعنى الموضوع له كما مثلنا فى الاشارة **فان قلت** لو كان ذلك كذلك لم يجهل احد شيئا من المعانى و الواقع خلافه **قلت** انما احتيج للعلم بالوضع هنا لشدة خفاء المناسبة لانها مناسبات حرفية من عالم الغيب على ما حقق فى محله **فان قلت** اذا كانت مناسبات حرفية من عالم الغيب فما الفائدة فى ملاحظتها و اعتبارها اذا لم يطلع عليها جميع المخاطبين **قلت** الفائدة شيئان احدهما اقتضاء حكمة الحكيم ان لايخصص شيئا بشىء بغير مناسبة تقتضى التخصيص مع قدرته على ذلك و ثانيهما ان ذلك اسكن لقلب المخاطب لو تنبه فى بعض الاحوال لبعض المناسبات كما ذكر فى المادة فى الفرق بين الفصم و القصم ان الاول الكسر بسهولة بدلالة الفاء فانها حرف مهموس لين و الثانى الكسر بشدة بدلالة القاف فانها حرف قلقلة و شدة و جهر و كما ذكر فى الصورة ان الفعلان محركا لما يقتضى التقلب و الحركة كالطيران و الجولان و الغليان و فى دلالة الوضع للاصوات بما يناسبها كما قيل فى صوت الغراب غاق و فى صوت شفتى الناقة عند شربها شيب اذ لو وضع غاق لصوت شفتى الناقة عند الشرب و شيب لصوت الغراب ثم تنبه المخاطب للمناسبة لنفرت نفسه من ذلك لما بين اللفظ و بين معناه من المنافرة و ما اشبه ذلك و هذا هو الجارى على كل لسان فانك لاتجد احدا يسند الدلالة الا الى اللفظ فيقول هذا اللفظ او هذا الكلام يدل على كذا و قد اتفق علماء النحو على ان لفظ ضرب الذى هو الفعل الماضى يدل بمادته على الحدث و بهيئته على الزمان و هو ظاهر و علماء الاصول يذكرون هذا فى باب تقسيم الكلمة الى الاسم و الفعل و الحرف لايختلفون فيه و لايذكرون ما تكلفوه هنا فراجع كتبهم و يكون المعنى على ما سمعته من التحقيق بأن حقيقة الدلالة هى ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته لفهم المخاطب الى الموضوع له **فان قلت** هذا لايجرى

على ما قررت من ان كل شيء فله مادة و صورة اذ يلزم من ذلك ان يكون الدال على الحدث له مادة و صورة و الدال على الزمان له مادة و صورة و كلام اهل النحو الذى استدللت به يدل على ان المادة وحدها تدل على الحدث و الهيئة وحدها تدل على الزمان قلت ان المادة و الصورة تدلان على الفعل الماضى و هو حدث متقوم بزمان لا مطلق حدث و لا مطلق زمان ليتجه الاعتراض بل هو شيء واحد مركب من شيئين لانه حركة الفاعل المقترنة بالزمان الماضى و المراد الا وجود لها زائد على زمان صدورها فالمعنى المدلول عليه بالفعل الماضى المركب منهما هو شيء واحد دل عليه بمادة و صورة بخلاف الضرب بسكون الراء فانه اسم معنى مستقل لم يلحظ فيه الاقتران بزمان فيحتاج الى مادة و صورة هذا ظاهر الكلام و اما فى الحقيقة فلست تعنى بالفعل الماضى حدثا وقع فى زمان ماض اذ لو اردت ذلك كان ذلك اسما لا فعلا نعم هو اسم للحركة الواقعة فى الزمان الماضى و هذا هو المعبر عنه عندهم بالمصدر كما تقول الضرب الماضى و الضرب المستقبل و انما تعنى به الحركة حال الصدور عن الفاعل بنفسها فى الماضى و حال صدورها فى المستقبل مثلا و ذلك متقوم فى الوجود بالزمان فهو شيء واحد على انا نثبت لكل منهما ما تقول و لكن ليس هذا موضع بيانه لان الغرض من هذا بيان الدلالة فان قلت اذا كان لا بد من المناسبة فى اصل الوضع فينبغى ان لايكون لفظ واحد يدل على معنيين الا بتغيير المادة او الصورة فى احدهما مع انا لانجد اكثر اللغة كذلك كما نقول الضرب هو الدق مثلا و الضرب هو النوع و ما اشبه ذلك قلت ان الضرب بسكون الراء فى اصل الوضع مناسب بمادته و صورته للمعنيين و لكن لما كانت الاثنينية لاتتحقق الا بمائز تتحقق به المغايرة المقتضية للتعدد و قد كان الواضع وضع اللفظ لواحد و لم يكن فى نظره الاخر فوضع له ما يناسبه و لما توجه للاخر و لم يحضره الاول وضع له ما يناسبه فاذا اجتمعا فى نظره و اراد دلالة المخاطب على احدهما بالتعيين نصب قرينة مع الاسم تعين المقصود بالاسم منهما كما هو شأن المشتركات و يأتى تحقيق هذا الحرف ان شاء الله فى بيان ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية فاذا نصب مع الاسم المشترك قرينة كان ذلك الاسم

دالا على المعنى المعين بالمادة و الصورة المركبة بمناسبتهما للمعين و معنى تركب الصورة هنا انها مركبة من صورة الاسم الاولى و من القرينة فيكون منهما صورة مركبة تدل بمناسبتها على المعنى المخصوص مع بقاء الصورة الاولى على حالها حفظا لاصل بنية الاسم ليكون اذا اراد تعيين المعنى الاخر اخذها و ركب منها و من القرينة المعينة صورة مركبة تناسبه فان قلت هذا يتجه فى المشتقات اما فى الاسماء الجامدة فكيف تحصل الهيئة المناسبة فان زيدا يستعمل فى مائة رجل قلت ان الاسم الجامد يدل بمادته و صورة استعماله الخاص بشخص على مسماه فمن عرف صورة ذلك الاستعمال الخاص به عرف مسماه و من لم يعرف الخصوصية لم يدله اللفظ على مسماه بل يحتاج الى اضافات و نسب تتركب منها الهيئة الدالة فاذا قلت جاء زيد و كان متشخصا متعينا عند المخاطب باستعمال هذا اللفظ فى تعيينه عرف الشخص و الا طلب منك تعيينا فتقول ابن عمرو فان حصل بها صورة الدلالة و التعيين فحسن و الا قال لك من زيد بن عمرو فتقول البصرى و هكذا فكان بالمادة و بالاستعمال دالا على معناه و الصورة من الهيئة الاستعمالية و هى كون اللفظ مستعملا فى معروف او يضاف اليه تعريف لان منشأ الدلالة التى هى الارشاد الى المعنى له ركنان احدهما المادة و مناسبتها نوعية و ثانيهما الهيئة و مناسبتها شخصية كما مر فخذ ما اجرى الله لك على يدينا من معرفة الدلالة و احمده و كن له من الشاكرين و لايذهب وهمك الى ما تقدم من الاقوال فتظن انهم اصابوا و انا اشير لك الى الواقع مما ذكروا و هو ان المتكلم اذا اطلق الاسم لافهام شخص و كان عالما بوضعه لمعناه و وصل الصوت الى طبل اذنه و قرع ذلك اللفظ بحروفه ذلك الطبل اللطيف ميزها العقل بصفاتها من الجهر و الهمس و الشدة و الرخاوة و القلقلة و الاطباق و الانفتاح و الاستعلاء و غير ذلك فتتمايز عنده بواسطة لطافة ذلك الطبل فارتسمت صورة ذلك المسموع فى الحس المشترك من ذلك الشخص بحفظ العقل لها و ذلك اللفظ الخارجى الذى اطلق للافهام هو الذى اعطى ذلك الحس المشترك صورة مادته و صورة هيئته الدالتين بالمناسبة و اخذ له العقل و تلك الصورة المعطاة هى استدلال الحس المشترك و هو اعطى النفس

صورة تلك الصورة فارتسمت فى النفس مجردة عن المادة و المدة فتلتفت النفس بواسطة ما فيها من المناسبة للمعنى الى ذلك المعنى الخارجي الذى قد وضع اللفظ فى الحقيقة بازائه فترتسم صورته فيها بمعنى ان النفس تنتزع من المعنى الخارجي بمناسبة تلك الصورة التى حصلت لها من الحس المشترك صورته لان مناسبة تلك الصورة هى التى صرفت نظر النفس الى المعنى الخارجي فكانت سببا لارتسام صورته فيها فكما ان صورة المعنى الخارجي هى طريق النفس الى ادراكه كذلك مناسبة الصورة الحاصلة فيها من الحس و التى فى الحس من اللفظ هى طريق النفس الى فهم الدلالة و ادراكها من اللفظ بواسطة مناسبة مادته و صورته لذلك المعنى الخارجي و بذلك استدلت على ذلك المعنى الخارجي و كما ان الاسم فى الحقيقة انما هو موضوع للمعنى الخارجي و اما المعنى الذهنى فانما هو عبارة عن الخارجي و صورة له و طريق الى ادراكه كذلك ما فى الحس و ما فى النفس من الصورة و من مناسبتها للمعنى الخارجي فانها صورة مادة اللفظ و صورة هيئته و مناسبتها التى هى منشأ الدلالة و هى طريق النفس الى ادراك الدلالة لانفسها فالدال هو اللفظ بمناسبة مادته و صورته و المناسبة هى الة دلالته و الدلالة هى ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته الى المعنى الخارجي و المستدل هو النفس بما فيها و ما فى التها التى هى الحس من مناسبة تلك الصورة المرتسمة فيها و المستدل عليه هو المعنى الخارجي بما فى النفس من صورته اذ هى الالة لادراكه فافهم فقد كشفت لك الحال و رددت فى المقال و الله سبحانه ولى التوفيق.

المسألة الخامسة ذهب عباد بن سليمان الصيمرى و علماء التكسير من اهل الجفر و اهل الهيمياء و بعض المعتزلة و غيرهم الى ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية بسببها نشأت دلالة اللفظ على المعنى و ذهب الاكثر من اهل العربية و الاصول الى ان دلالة اللفظ على المعنى انما هى بوضع الواضع قال المشهور انه لو كانت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لماصح وضع اللفظ الدال على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده و قد وضع كالقرء للحيض و الطهر و الجون للابيض و الاسود قالوا و بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او

ضده فاما ان يدل على الثانى فى ذلك الاصطلاح دون الاول او لا و كلا الامرين باطل لان ما بالذات كما هو المفروض فى كل واحد من المعنيين لايتخلف عنها فلايجوز ان لايدل على كل واحد منهما لوجود المناسبة لكل منهما و لايجوز ان يدل على واحد دون الاخر لان ما يناسب الشيء لايتخلف عنه و لايجوز ان يدل عليهما معا لان ما يناسب الشيء بالذات لايناسب نقيضه بالذات و الا لماكان ما بالذات بالذات و استدل اصحاب المناسبة بانه لولا المناسبة لتساوت نسبة الالفاظ الى المعانى فلم يختص بعض الالفاظ ببعض المعانى و التالى باطل، بيان الملازمة انه اختص بعضها ببعض فاما ان يكون لمخصص او مرجح ام لا فان كان التخصيص لزم التخصيص بلا مخصص اذ المفروض عدم المناسبة و ان لم يكن التخصيص يلزم الاختصاص و كلاهما محال، قال الاكثر لايلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله كانت الارادة لتخصيص الوضع منه سبحانه كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت مع تساوى نسبة الاوقات الى الحادث و ان كان هو البشر كان تخصيصهم بالارادة كارادة تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويها قال اهل المناسبة ارادة الواضع لاحد مقدوريه بدون داع يستلزم الترجيح بلا مرجح و هو ممنوع قال الاكثر الممنوع الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح فان ذلك جايز و قال بعضهم ان مذهب اهل المناسبة باطل لمخالفة الضرورة فيمكن تأويل كلام اهله بأن الواضع حال الوضع يلحظ المناسبة اذا امكنت بين اللفظ و المعنى و لهذا وضع الفصم بالفاء على الكسر بسهولة لما بين الفاء التى هى حرف مهموس و رخوة و بينه من المناسبة و وضع القصم بالقاف على الكسر بشدة لما بينه و بين القاف من المناسبة لان القاف حرف شديد و مجهور و قلقلة و ان لم تكن هى المخصصة بل يخصص بارادته اقول و انت اذا نظرت الى هذا الحمل من السكاكى رأيته صلحا بغير رضى الخصمين لان الاكثر يقول ان اهل المناسبة مصرحون بذلك و هم ايضا قائلون به و نافون لما سواه.

و اقول ان الاصح ما ذهب اليه اهل المناسبة لما ذكرنا فى المسألة الرابعة

من الاشارة الى اسماء الاصوات و اشتقاقات بعض الكلمات فان كثيرا من المعانی تظهر فيها المناسبة كالخضخضة و الطنطنة و كالغليان و النزوان و غير ذلك فتجد فيها صورة تشابه حركة مسماها و حروفا تناسب اصواتها اصوات مسماها بحيث لو سمعها من لم يكن عالما بالوضع و قيل له فی مسمی الخضخضة ما اسم هذه أخضخضة ام مرحلة (مرجلة خ) مثلا لقال الاولی ان يسمی خضخضة و لايناسب ان تسمی مرحلة و هذا شیء يعرف بالطبع و العقل و ليس لذلك دليل الا ما تدركه الفطنة من المناسبة قال الاكثر لو دلت الالفاظ بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم فی الاصقاع و الازمان و لاهتدی كل احد الی وضع و هو معلوم البطلان و لانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنی النار و بالعكس امكن و دلت اللفظتان كما دلتا فی اللغة و الجواب انا نقول ان المناسبة لانريد منها خصوص المناسبة الشخصية بل قد تكون مناسبة نوعية كمناسبة الانسان لزيد و عمرو او جنسية كمناسبة الحيوان لزيد و الفرس بل لانريد منها ظاهرا الا مطلق الصلوح الذاتی للمسمی فی المادة و الهيئة فاذا اخذت حروفا او لفظا و لذلك المأخوذ صلوح نوعی او غيره من جهة مادته لمادة معنی او معان متكثرة كان وضعه مع الهيئة الشخصية الوضعية او الاستعمالية المناسبة لهيئة المسمی دالا بالذات علی المسمی لانا لانريد بالمناسبة الذاتية بينهما الا صلوح اللفظ بمادته و هيئته لمشاكلة المعنی بمادته و هيئته سواء كان ما من المادة شخصيا ام نوعيا ام جنسيا و اما صلوح هيئة اللفظ لهيئة المعنی فنعتبر شخصية الارتباط بينهما و ان كان للفظ هيئة نوعية او شخصية بحيث يصلح بعض افرادها لمشاكلة بعض هيئات بعض المعانی كالحيوان الصالح للانسان و الفرس فانه مشتمل علی حصص كل حصة صالحة لكل نوع من انواع الحيوان فی الجملة كحصص الخشب الصالحة للسرير و الباب و السفينة و الصندوق و انما تتمايز الانواع بالصور فاذا اخذت حصة من الحيوان و لفظها حيوان و ضممت اليه لفظ ناطق الذی مدلوله فی الانسان هو الهيئة الانسانية بمنزلة هيئة السرير فيه دل علی الانسان و ان ضممت اليه لفظ صاهل الذی مدلوله فی الفرس هو الهيئة الفرسية كذلك دل علی الفرس فالحيوان

مادة الكل الصالحة لكل من الانواع بالهيئة الوضعية المناسبة لهيئة الموضوع له فحيوان مع ناطق يصلح للانسان و لايصلح للفرس و مع صاهل يصلح للفرس و لايصلح للانسان و ذلك لخصوص الهيئة النوعية بالنوع و يصلح احدهما للاخر فى الهيئة الجنسية لانها لاتنافيها النوعية كما ان الشخصية لاتنافى النوعية ثم لما كانت المواد تصلح للذوات المختلفات بالهيئات المناسبة لها فانها هى الماهيات الاول و مع اجتماع حصة منها بهيئتها تحصل الماهية الثانية التى هى الحقيقة كانت الالفاظ كذلك مع هيئاتها لتساوى مراتب الوجود فى الاكوان و الاعيان و التكونات فمن عرف واحدا عرف الاخر و بيان ذلك ان المناسبة من جهة المادة فلصلوحها للمختلفات من المعانى فى ساير اللغات و اما المناسبة بالهيئة الخاصة بالمعنى الشخصى فلان الهيئات كثيرة حتى للمعنى الواحد فاهل هذه اللغة مثلا يأخذون مادة من اللفظ لها صلوح مع هيئة من هيئات اللفظ لمناسبة ذلك المعنى المخصوص فيدل عليه لمناسبة مادته لمادة المعنى و هيئته لهيئته و لمناسبة حقيقة اللفظ لحقيقة المعنى و اهل اللغة الاخرى مثلا يأخذون تلك المادة بعينها و يصورونها بتلك الصورة لذلك المعنى فيكون من توافق اللغتين او يصورونها بصورة اخرى تناسب هيئة اخرى لذلك المعنى لان له هيئات متعددة و الواضع يأخذ الهيئة التى تحضر امام نظره حال التصور للوضع و ترجيحها دون غيرها من الهيئات بموافقتها لطبع اهل تلك اللغة مثلا كالدلو فان له هيئات متعددة مثلا له استدارة و له عمق و له هيئة كالكرة الناقصة او كالاسطوانة او كالمخروط الناقص او كقطعة الكرة و غير ذلك و له هيئات مستفادة من الجلود و هى لونه او لينه او عدم انكساره كالخزف او غير ذلك فنظر واضع لغة العرب الى هيئة من هيئاته تناسب تقديم اللام على الواو فقال دلو لان ذلك مناسب للطبع العربى و نظر واضع لغة العجم الى هيئة اخرى من هيئاته تناسب تقديم الواو على اللام فقال دول لان ذلك مناسب للطبع العجمى او يصورون تلك المادة بالهيئة الاولى لمعنى غير معنى الاول بل قد يكون نقيضه اذ لحظ الواضع حال الوضع هيئة من هيئات المعنى الثانى توافق هيئة اللفظ الاولى كالمعنى الاول لان الوضع بازاء المعنى لتعيين

الغرض منه و هو قد يختلف باختلاف طباع اهل اللغات كما يختلف الغرض من المربع المستطيل فقد يلحظ جهة العرض منه و لايلتفت الى الطول فينظر مقدار الضلعين القصيرين المتقابلين و قد يلحظ الطول فينظر (فيقدر خ) مقدار الضلعين الطويلين و التعيين انما هو للشيء من جهة ما يراد منه لا من كل جهاته و هو من المناسبة الذاتية و اذا نظرت الى صنع الله سبحانه رأيت ان الشيء الواحد قد يناسب شيئين متضادين مناسبة ذاتية كالهواء مثلا فانه يناسب النار مناسبة ذاتية بحرارته و يناسب الماء مناسبة ذاتية برطوبته و كذلك اللفظ الواحد للمتناقضين و المتضادين بجهتيه او بجهة واحدة اذا كان الغرض المقتضى للتعيين الذى لاجل الوضع فيهما واحدا كالقرء للحيض و الطهر و عسعس الليل و كالجون للابيض و الاسود فان الوضع فى الاول لما يستبرأ به الرحم و هو حاصل فى الحيض و الطهر و الثانى لحركة الميل التدريجية السيالة فانها واحدة فى الاقبال و الادبار و اما فى الثالث فانه للخالص عن الشوب من البياض و السواد و انما اختص بهما دون خالص الحمرة و الخضرة و غيرهما لحضور احدهما فى ذهن الواضع و المخاطب عند ذكر الاخر فهو اخص من لفظ خالص فكان للواضع نظران اليهما نظر باعتبار تضادهما و تغايرهما فوضع ابيض و اسود و نظر باعتبار اجتماعهما فى الذهن ابدا و تساويهما فى الخلوص الخاص فوضع جونا للابيض بلحاظ الاسود و للاسود بلحاظ الابيض او ان واضع اللغة الثانية يأخذ مادة غير ما اخذ الواضع الاول لان هذه المادة ايضا لها صلوح لهذا المسمى ايضا او عند اخرين و مثال ذلك كالخشب فان له صلوحا للسرير مع الهيئة المخصوصة و لايختص بالخشب بل يمكن من الحديد و الذهب و الفضة و سائر المعادن المنطرقة و المتماسكة كالياقوت و ساير الاحجار و النجار الذى هو نظير الواضع فيما نحن فيه متعددا كان ام متحدا يعمل السرير من المادة التى اعتاد بها اهل السرير او ارادوا و كلها تصلح فى نفس الامر للسرير بالهيئة التى تناسب لهم من العلو و القصر و السعة و الضيق و التحجى و عدمه و كلها هيئات السرير و المادة التى لاتصلح للسرير كالماء فانه لايصلح لذلك و الهيئة التى لاتصلح للسرير كهيئة الكرة او المخروط و كلما اشرنا اليه على

اختلاف المواد و الهيئات تحصل منه المناسبة الذاتية لكل معنى بكل لغة كما نبهناك عليه و ليس المخصص تخصيص الواضع بغير اللفظ بل التخصيص من الواضع انما هو بالمواد و الهيئات المناسبات للمعنى كما لو كان عندك صندوق فيه بيت مربع و بيت مستدير و اذا اردت ان تضع فى كل واحد منهما شيئا من معمولاتك بحيث يستقر فى البيت كالمعنى فى اللفظ (و لايضطرب فى اللفظ خ) و لايضطرب كاللفظ اذا استعمل فى معنى لايناسبه فانك تضع شيئا مربعا و شيئا مستديرا فاذا اراد الغير ان يضع كل واحد فى بيت من الصندوق دلته هيئة المربع على ان المناسب له ان يوضع فى البيت المربع فان وضعه فى البيت المستدير اضطرب و لم يستقر و كذا المستدير و لم يحصل الاستقرار و المناسبة حتى يضع المربع فى المربع و المستدير فى المستدير و ليس ذلك الا للمناسبة و عدمها فافهم فظهر الدليل (دليل خ) الحق على خلاف رأى الاكثر و بطل ما كانوا يعملون و اما فى اسماء الاعلام و بيان المناسبة فيها فكذلك الا ان الهيئة الوضعية الشخصية تكون نوعية بالنسبة الى كل الاعلام فتكون مادة اللفظ و هيئته معا مادة نوعية صالحة لكل واحد بالهيئة الاستعمالية الشخصية فاذا اضفتها الى مادة دل كما قلنا و الاستعمالية وضعية النوع كعلاقة المجاز و يأتى التمثيل لها فيما بعد و اما قول الاكثر انه لو كانت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لماصح وضع اللفظ الدال على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده الخ، فجوابه انا نقول بالمناسبة و لاينافيه وضع اللفظ الواحد لنقيضين اذ يجوز ان يجمع النقيضين مناسبة فيوضع لفظ لهما يطابقهما و المناسبة قد تكون نوعية و قد تكون شخصية فى المادة او فى الصورة كالعين اسم للناظرة و الجارية و الذهب مثلا فان الباصرة هى منبع الابصار و ادراك المرئيات الذى فيه تدبير الحيوٰة فى المرئيات على ما حقق فى علم الحقيقة فهى عين ذلك و حقيقته و فيها نوع استدارة من جهة الصورة و من جهة الادراك و الجارية هى منبع الماء الذى هو حيوٰة الاشياء و به حفظ تدبيرها لانه اثر العلم و فيها نوع استدارة من جهة الصورة و من جهة فعل الماء فى النباتات و غيرها و الذهب هو منبع طبائع المعادن و به حياتها و بقاؤها و هو سر الشمس التى بها بقاء

الاشياء على ما حقق فی علم الصناعة و فيه نوع استدارة من جهة تساوى اجزائه فی الثبات و البقاء و الوزن و الصبغ و من جهة استواء اثره بالنسبة الى المعادن لانه قطبها الذى تدور عليه فكان بين هذه تشابه من جهة المادة و الهيئة الصورية و المعنوية و كل من هذه اسمه عين مثلا فالعين يشار بها الى العلم الذى هو الماء الذى به حيوٰة كل شیء فهو مناسب للمسميات الثلٰث و الياء يشار بها الى اللين الموجود فی الثلٰثة و النون يشار بها الى العين الذى هو الذات و الى ما منه مدد لغيره كهذه المسميات فهذه الحروف الثلٰثة فيها ايضا نوع استدارة و فيها مشابهة فی معناها و صورتها للمسميات الثلٰثة فی المادة و الصورة نوعية و شخصية و لاتستغرب ما اشرنا اليه من جهة المناسبة لان الواضع انما نص على التخصيص بالتعيين لغرابة المشابهة و المناسبة لان المناسبة قد تكون بين المواد و قد تكون بين الصور و قد تكون بين الجميع و كذلك وضع عسعس الليل اذا ادبر او اقبل لان اقبال الليل سيال بالتدريج لا بالتنقل و الادبار كذلك فناسب عسعس لهما لان عين عسعس حرف مجهور يدل على عدم خفاء فی الاقبال و الادبار و السين حرف مهموس يدل على خفاء ابتدائهما و تكرير الحرفين يدل على كونهما سيالين لا منتقلين و صفير السين يدل على هيئة سيره فی الاقبال و الادبار و بالجملة قد تجمع الضدين مناسبة واحدة كما فی الاقبال و الادبار فی الليل من السير السيال فيوضع الاسم مناسبا للحالة الجامعة للضدين مثلا فلو لم يكن بينهما مناسبة فی حال ما لم يوضع اسم واحد لهما و لما كان الضدان او النقيضان او المتخالفان لا بد و ان يحصل لهما او لاحدهما مائز يميز احدهما من الاخر فان وضع لكل واحد اسم غير الاسم الاخر فحسن و ان وضع لهما اسم واحد فالمتكلم الحكيم ان اراد بالخطاب به تنبيه المخاطب و استعداده و تهيته للتكليف اكتفى بالاسم نفسه و ان اراد التكليف باحد معنييه على التعيين فی وقت الحاجة قرن اليه قرينة تعين المراد فيكون بتلك المادة و الصورة المركبة دالا على المعنى المعين و بيان ذلك كما ذكر فی المسألة السابقة فقولهم بامتناع وضعه لضد معناه او نقيضه فاما ان يدل على الثانی او لا فان كان الاول لزم اجتماع الضدين او النقيضين فی الاسم الواحد لان

مناسبة اسم لمعنی ضد مناسبة ضده و کذا فی النقیضین و ان لم یدل لزم تخلف ما بالذات منقوض بما بیناه من ان الضدین قد تجمعهما حال و ان افترقا فی حال اخر به یحصل التضاد و کذا فی النقیض و مناسبة الاسم للحال الجامعة و یکون بذلك دالا فان قالوا لاتعقل الدلالة بهذا النحو قلنا ان اردتم بعدم المعقولیة عدم حصول المناسبة فی الاسم لنقیضین لتناقض المناسبة قلنا قد ذکرنا جواز حال للمتناقضین تجمعهما هی مناط المناسبة فی الاسم لهما و ان اردتم بعدم المعقولیة عدم فهم الدلالة قلنا المانع غرابة المناسبة و دقة المأخذ و ذلك لاینافی وجود المناسبة و ارادة الواضع المتعلقة بجعلها دالة و ان لم ندرکها کما هو شأن کثیر من الامور و الاحکام المعتقدات التی لاتدرك ماخذها و ان اردتم بعدم المعقولیة انها لاتعین قلنا کذلك ما تدعون انتم من ان المخصص هو ارادة الواضع اذ هی لاتعین الا بالتنصیص فاذا قلتم ان الدال هو الوضع و المخصص هو الارادة و المعین هو التنصیص قلنا الدال هو المناسبة الموضوعة و المخصص هو الارادة بالمناسبة لا الارادة وحدها فان الواضع لما اراد التخصیص خصص بالمناسبة لان ذلك هو شأن الحکمة و الاقتدار البالغ و المعین هو التنصیص فایما اقرب قولکم الدال هو الوضع ام قولنا الدال هو المناسبة الموضوعة علی انه لولا المناسبة الموضوعة لقبح من الحکیم القادر العلیم التخصیص بدون مخصص فانه ترجیح من غیر مرجح و هو محال.

و قولکم انا لانقول بالترجیح من غیر مرجح و انما نجوز الترجح من غیر مرجح.

جوابه ان الترجح من غیر مرجح و ان امکن لکنه لایحسن هنا لان الترجح یجری فی نادر الافعال لا فی جمیع الاحوال و قولکم هذا یلزم منه ان جمیع الاسماء مع جمیع المسمیات هکذا و هذا طریق الاهمال و فیه ابطال الحکمة من اصلها و لایرضی به عاقل و قولکم ان المخصص هو الارادة کالسابق فی الخطاء لان الارادة لا تخصص بنفسها لتساوی جمیع الاشیاء بالنسبة الیها فلا بد فی تخصیصها من حکمة و هی قرن الاشیاء بما یناسبها و یوافقها فلا تخصص بالاهمال

و الا فيلزم العبث و اللعب و قولكم ان كان الواضع هو الله فارادة تخصيص الوضع منه سبحانه كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت مع تساوى نسبة الاوقات الى الحادث و ان كان هو البشر كان كارادة تخصيص الاعلام بالاشخاص مردود بانا لانسلم ان الاوقات متساوية من جميع الاحوال بالنسبة الى الحادث بل لو نظرتم بعين البصيرة لعرفتم ان الحادث لايمكن ان يوجد على ما هو عليه الا فى وقته المخصوص و لايمكن فى غير ذلك الوقت الا اذا غير الله سبحانه الاوضاع و الاسباب و يسبب اسبابا اخر و اوضاعا اخر فانه سبحانه على كل شىء قدير و كيف يجوز ما قلتم و انتم تقولون ان الله علة تامة لوجود الاشياء و كيف يجوز تأخر المعلول عن العلة التامة التى لاتنتظر كمالا و لا تماما فعلى قولكم يبطل النظام و لايجوز تأخر الحادث عن الازل اما بطلان النظام فلانه لايمكن تقدم الاب على الابن فى الوجود و لا الاول على الاخر و لا امس على اليوم و هكذا لان جميع الاشياء بالنسبة اليه سبحانه متساوية و الحوادث عندكم صالحة لجميع الاوقات و اما عدم تأخر الحادث عن الازل فلأن ثاليس الحكيم القائل بقدم العالم انما احتج بمعنى ما ذكرتم فان صح قولكم ثبت قول ثاليس بقدم العالم و نحن نقول ان وقت وجود زيد من اسباب وجوده الخاصة به فلايمكن ايجاده الا فى ذلك الوقت المخصوص لا لنقص فى قدرة القادر و لا عدم تمام فى العلة و انما هو لنقص قابلية الموجود للوجود فاذا تمت قابليته للوجود بوجود جميع ما يتوقف عليه من الاسباب التى من جملتها المكان و الزمان الخاصان به وجد و اين هذا من ذاك فافهم و اما التشبيه بتخصيص البشر الاشخاص بالاعلام مع تساويها فباطل لما قلنا فى المسألة الرابعة من ان المناسبة من جهة الصورة الشخصية المركبة و اما المادة و الصورة الاولى فهما نوعيان فى الاعلام و المرتجلات فلاحظ ما ذكرنا سابقا ينكشف عنك الغبار و يتبين الليل من النهار و الصورة المركبة هى المركبة من الصورة الاولى و من الاستعمال الخاص فانه يتركب منهما صورة شخصية مناسبة لذلك الرجل على نحو ما ذكرنا لان ارادة تخصيص زيد بمسماه لاتعينه و لاتكون الارادة مخصصة و لايلزم من عدم فهم من وضع زيدا على مسماه معنى ما اقول من

انه ركب من الهيئة الاولى و من هيئة الاستعمال هيئة مناسبة لمسمى زيد عدم حصول الهيئة المركبة لان اخذه لفظ زيد و وضعه على ابنه و تخصيصه به من دون اخوته هو الاستعمال الخاص و هيئة الاستعمال هى وضعه عليه و تخصيصه به بحيث لايراد به غيره و قد دل الاسم بمناسبة مادته و هيئته التركيبية على مسماه على نحو ما ذكرنا و ايضا قد اتفق علماء التكسير و علماء الجفر ان الحروف لها طبائع جزئية مرتبطة بمعانى مسمياتها و ان لها افعالا فى المعانى اذا رتبت على وضعها الطبيعى بشروطه لاتتخلف اثارها و انها بمنزلة الظاهر للباطن و اتفاقهم حجة و صحة ما ذكروا مما لا اشكال فيها لان قول المعصوم عليه السلام داخل فى جملة قولهم و قد حققنا هنا (هذا خ) فى مباحثاتنا بما لا مزيد عليه و قد دلت الاخبار عن الائمة الاطهار بأن لها معانى (معان خ) يشار بها اليها كما (لما خ) روى عن الصادق (ع) فى تفسير قوله تعالى و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا انه قال العين علمه بالله و الباء بونه من الخلق و الدال دنوه من الخالق بغير اشارة و لا كيف و ما ورد فى تفسير اوائل السور و البسملة من ان الباء بهاء الله و السين سناء الله و الميم ملك الله او مجد الله على رواية و ما روى عن عيسى عليه السلام فى تفسير ابجد للمعلم و غير ذلك مما لايكاد يخفى على احد و قد روى عن على عليه السلام انه قال الروح فى الجسد كالمعنى فى اللفظ و لا اشكال فى ان الجسد بينه و بين الروح مناسبة ذاتية بحيث لاتصلح روح زيد لجسد عمرو كذلك اللفظ المشبه بالجسد و لهذا كثيرا ما يجرى على السنة العلماء الالفاظ قوالب المعانى بحيث لايتناكرون فى معناه و لا معنى له الا ما اشرنا اليه فان المقلوب هيئته هيئة القالب و هذا عند من يعرف مما لا اشكال فيه و لا ريب يعتريه و لايقال ان الحرف اذا كان فيه مناسبة ذاتية لمعنى لايصلح استعماله فى غيره لانا نقول ان ذلك انما يتم لو كانت تلك المناسبة شخصية اما اذا كانت نوعية فانها تصلح لغيره و لاسيما مع ضميمتها الى مناسبة الحرف الاخر و قول الرضا عليه السلام ان الله خلق الحروف و ليس لها معان الا انفسها يريد به انه ليس لها معان مستقلة كمعانى الكلمات و هو كما ذكر عليه السلام و انما نقول ان لها طبايع اذا اجتمعت حيى بها المعنى يعنى

يظهر بها المعنى الحادث بها كما قالوا ان الله خلق الارواح الحيوانية من الحركات الفلكية فحصل بتضام بعضها الى بعض الحركات الحيوانية و الشعور و غير ذلك مع انها حال تفرقها موات كذا اشاروا اليه و جهة التمثيل ان المعنى اذا اردت اخراجه الى زيد الفت له حروفا توافقه لانها له كالبذر فاذا الفتها على هيئة تناسب جهة من هيئاته و تكلمت به لزيد فهم زيد بطبائع تلك الحروف و هيئة تركيبها معنى ما تدل عليه بتلك المناسبة و ليس المعنى الذى نشأ من لفظك هو نفس المعنى الذى فى قلبك اذ لو اخرجت ما فى قلبك حقيقة الى زيد لما كنت تعلمه بعد ذلك لخلو قلبك منه و انما المعنى الذى فهم زيد متولد من لفظك و هو يشابه ما عندك و مظهر له و نظيره اذا قدحت بالزناد من الحجر نارا فان هذه النار متولدة من الحجر بواسطة القدح و النار الكامنة لذاتها لايخرج منها شيء و لاينقص كمها و هى ابدا كامنة و هذه النار الخارجة تشابهها لانها مظهر لها بل انما تولدت من الهواء الذى استحال بحك الحديد على الحجر لما بينهما من اليبوسة و الصلابة و كذلك انت اوجدت من الهواء حروفا قد قطعتها منه باللسان و الشفة و اللهاة و الاضراس و الحلق و الفتها حتى جعلتها بتأليفك قالبا لما تريد ان تخرج من المعانى و لم تكن وضعت فيها معنى و انما صغت ما يدل بمادته و هيئته على ما تريد من ايصاله الى زيد من المعانى فاثمرت بما تحتمله المادة و الصورة و لاتحتمل الا بما يناسب ذلك و هو معنى قولنا ان اللفظ يدل زيدا على معناه بمناسبة مادته و هيئته لذلك المعنى لا غير كما تقدم فى تعريف الدلالة و حقيقة الامر ان اللفظ تخرج منه الدلالة من مادته و هيئته فتقع على ارض نفسك فيتولد المعنى من ماء هو دلالة اللفظ بمادته و هيئته و من تراب هو قوة نفسك و الدلالة كالاشارة فان المشار اليه يتعين بالاشارة و لم يحصل لمن نبهته التعيين بدونها فان قلت يلزم ان التسمية بالقياس ليس من كلام العرب لانهم لم يضعوا ذلك قلت انها من كلامهم بل و من وضعهم النوعى لانهم لما وضعوا بلحاظ اللغة كان ما يقاس بذلك اللحاظ من وضعهم و لهذا قال المازنى ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم و انا انصحك الاتنكر ما لاتعلم فيشملك قوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لمايأتهم تأويله و الشاعر يقول :

فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

و انما خرجنا عن طور ما يناسب المقام استقصاء للدليل و لقلة ناصر هذا القول فاتينا بهذا التحقيق لصاحب العقل الدقيق و السلام على من اتبع الهدى.

القسم الثالث فى تقسيم الفاظها و فيه مسائل:

المسألة الاولى اللفظ الدال بالمطابقة التامة ينقسم الى مفرد و مركب فما ليس له جزء يقصد به الدلالة على جزء معناه عند الاستعمال فهو مفرد فيدخل فيه ما لا جزء له كق اذا سمى به انسان و ما له جزء لايقصد به مطلقا كقل علما على انسان او قصد به فى اصل الوضع ما ليس بجزء لمعناه فى الاستعمال كعبدالله علما على انسان او قصد به فى اصل الوضع و لم يقصد به فى الاستعمال كالحيوان الناطق علما فان الحيوان يدل على جزء مسماه فى اصل الوضع و كذا الناطق لكنه لايدل على جزء مسماه فى الاستعمال فدخل بالاول ق و بالثانى قل و بالثالث عبدالله و بالرابع الحيوان الناطق فهذه اقسام المفرد و ما له جزء قصد به الدلالة على جزء معناه عند الاستعمال فهو مركب فيدخل فيه ما له جزء مقدر كق و قل امرين و محقق كعبدالله و الحيوان الناطق نعتين و المراد بالجزء المقدر المفروض وجوده المستقل فى غيب اللفظ و اما مثل قائم فهل ما فيه من ذكر الموصوف ضمير مستقل فى غيب قائم بالكناية غير (عن خ) الموصوف فيكون مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه ام افادة (محض خ) تقوم الصفة للاتصاف فحصل به ذكر الموصوف فيكون مفردا احتمالان و البيان المحض ان نقول ان تقوم الصفة للاتصاف انما يحصل بدعامة من الموصوف من كناية عنه او اشارة اليه الا انها تحصل بضميره او بذكره باى معنى كان فان كان ذلك عبارة عن الموصوف بالاشارة المميزة المستقلة فى نفسها بذلك بدون الصفة كالضمير المستتر فانه يشير الى اثبات الموصوف بالهاء و الى عدم ذكر اسمه و غيبته بالواو و كذلك انت فانه يشير الى الموصوف بأن و الى عدم ذكر اسمه بالتاء للخطاب و كلا الضميرين مستقل فى نفسه بالتمييز فيتحقق الجزئية بدون الصفة فينطبق عليه

حد المركب و ان لم يكن عبارة عنه و انما افاد تقوم الصفة للاتصاف فعرف الموصوف باسناد الصفة اليه و هی و ان تقومت بذلك الذكر لكنه مفتقر الی الصفة فی الوجود فهو عبارة عن استنادها الی الموصوف فلم يتحقق الجزئية بدون الصفة بل هما شیء واحد فی اعتبار الكلام فلاينطبق عليه حد المركب و لهذا تسمعهم يقولون فی زيد قائم ان خبر المبتدأ مفرد لا جملة لهذه العلة (الصلة خ) فافهم و التقييد بالمطابقة ليخرج ما دلالته عقلية كالالتزام لعدم اتفاقه لانه يختلف باختلاف الاشخاص بخلاف ما دلالته وضعية و انما قيدنا بالتامة ليخرج ما دلالته بالمطابقة الغير التامة كالتضمن فانا اذا قلنا بأن دلالته بالوضع لايدخل فی هذا التقسيم لعدم انضباط احواله فان اللفظ الواحد قد يكون باعتبار معنی مفردا لعدم دلالة جزئه علی جزء معناه و باعتبار معنی اخر مركبا لدلالة جزئه علی جزء معناه فيكون اللفظ الواحد مفردا بالنسبة الی معنی و مركبا بالنسبة الی معنی اخر و العلة فيه ان مطابقته لمعناه غير تامة فلايدخلان فی التقسيم لعدم الانضباط نعم اذا اتفق كون جزء احدهما دالا علی جزء ما استعمل فيه كان مركبا و الا كان مفردا و متعلق التقسيم لفظ لايكون الا مفردا و لفظ لايكون الا مركبا فان قلت فما الفرق بين التضمنی علی ما قررت و بين عبدالله فانه لفظ واحد يكون فی العلم مفردا و فی النعت مركبا قلت ان عبدالله لو كان فی العلم مرة مفردا و مرة مركبا او فی النعت كذلك لم يكن فرق و لو كان كذلك لاخرجناه عن التقسيم و لكنه انما اختلف باختلاف ما استعمل فيه فهو فی نفسه و باعتبار متعلقه منضبط بخلاف التضمنی و الالتزام فانهما لاينضبطان مع عدم اختلاف ما استعملا فيه فان قلت انك قررت ان بين الالفاظ و المعانی مناسبة ذاتية فعلی قولك يجوز ان يقال ان زيدا مركب لانه مركب من الزاء و الياء و الدال و كل واحد منها فيه دلالة ما علی شیء من معنی زيد فيصدق عليه حد التركيب و قررت ان دلالة اللفظ علی المعنی انما هی بمادته و هيئته فيكون قد دلت المادة علی ذات المسمی و هيئته علی صفته فقد دل جزءا اللفظ علی جزئی المعنی فيكون كل لفظ مركبا حتی ق علما فان الواو منها و الياء انما حذفتا للاعلال فهما موجودان فی التقدير كما قدرت فيه امرا وجود الضمير

حتى انك استدللت بكلام النحويين و الاصوليين فى تعريف الفعل بانهم قالوا يدل بمادته على الحدث و بهيئته على الزمان و كل هذا صريح فى لزوم ان كل لفظ مركب قلت ان مرادنا بمناسبة الالفاظ للمعانى ان لكل حرف مناسبة ما فاذا تألفت تلك المناسبات حدثت عنها مناسبة ذلك اللفظ لذلك المعنى فالمناسبة المتولدة من تلك المناسبات هى المعتبرة لمناسبة المعنى مثاله اذا اردنا دواء معتدلا فى الطبايع الاربع اخذنا جزءا من النار و جزءا من الهواء و جزئين من الماء و جزءا من التراب ثم اخذنا جزءا من النار و جزئين من الهواء و جزءا من الماء و جزءا من المركب الاول فنجمع الاجزاء فيكون معتدلا فهذا الدواء المعتدل يصلح طبيعة زيد لما بينهما من المناسبة فى الاعتدال لان الانسان خلق فى اصل خلقته فى احسن تقويم يعنى الاعتدال فتغيرت تلك الطبيعة المعتدلة بالاغذية المختلفة منه و من نطفة ابيه و من امه و من اختلاف الاهوية و قرانات الكواكب و من الامكنة فاذا اتاه ذلك الدواء المعتدل ناسب له و وافقه لذلك فاذا قلنا ان بينه و بين النار مناسبة او بين الهواء او الماء او التراب ليس المراد ان الجزء النارى يدل بتلك المناسبة الجزئية على صلاح جزء من زيد بل الدلالة القريبة المصلحة هى الاعتدال الحاصل من تركيب العناصر الاربعة على النحو المذكور و نحن نريد بالجزء المستقل بالجزئية كما اشرنا اليه فى ذكر قائم انه جزء عن زيد مفرد لا جملة و ما اعترضت به من استدلالنا بتعريف الفعل فقد قدمنا هناك ما يدل على الجواب و انه لم تدل المادة على الحدث خاصة و الهيئة على الزمان خاصة و الا لكان اسما و تناوله حينئذ و الحال هذه تعريف المركب فراجع .

المسألة الثانية اللفظ المفرد ان منع تصور معناه من جواز وقوع الكثرة فيه مطلقا فهو جزئى كزيد و عمرو فان تصور معناه من حيث هو اى من حيث حقيقته المتميزة بمشخصاته مانع من وقوع الكثرة (فيه خ) مطلقا و ان لم يمنع من جواز وقوع الكثرة فيه مطلقا اى سواء وجدت ام لا فهو كلى قالوا سواء امتنع وقوع الكثرة فيه من حيث الوجود و (او خ) امكن من حيث المفهوم كواجب الوجود سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيرا ام لم يمتنع كالانسان المشترك فيه زيد و

عمرو و سواء تعددت افراده فی الخارج کالانسان ام لم تتعدد کالشمس و سواء وجد منها شیء کما ذکر ام لم یوجد فی الخارج کالعنقاء.

اقول یریدون بقولهم من حیث المفهوم کواجب الوجود سبحانه ان مفهوم الواجب سبحانه تجوز فیه الکثرة و ان امتنع التعدد فی الخارج للدلیل قالوا انه لایمتنع فرض صدق مفهوم الواجب علی کثیرین و ارادوا بفرض صدقه تجویز العقل لا مجرد التقدیر.

اقول و هذا تجویز الجهل فان العقل لایجوزه و لایقدره اذ الفرض و لو تقدیرا امکان و لا شك ان هذا قول باطل لایجوز اعتقاده فان کل ما تجوز فیه الکثرة فهو حادث و المفهوم من الواجب القدم الممتنع من الحدوث سبحانك یا رب مما عرفوك به و لو عرفوك لماوصفوك و قولهم سواء تعددت افراده فی الخارج مبنی علی ان الوجود الذهنی امر اعتباری او وجود انتزاعی و الحق انه وجود حقیقة و ان تقسیم الوجود الی خارجی و ذهنی امر اصطلاحی و الا ففی الحقیقة انه واحد و کله خارجی کما برهنا علیه فی مباحثاتنا و بعض اجوبتنا لبعض المسائل و اعلم ان للجزئی معنی اخر یقال علیه و هو کل اخص یقع تحت اعم و یسمی هذا جزئیا اضافیا یعنی ان جزئیته بالاضافة الی عموم ما فوقه و یسمی الاول جزئیا حقیقیا و الاضافی اعم من الحقیقی اذ کل حقیقی اضافی و لا عکس و لیس الاضافی جنسا للحقیقی و الا لمافارقه فی حال.

المسألة الثالثة الطبیعی الذی یعرض له الکلی المنطقی من حیث هو هو کالانسان مثلا یعطی ما تحته من الافراد اسمه و حده اذا لم یؤخذ فیه الکلی المنطقی و کثیر من المتأخرین یطلقون علیه الکلی الطبیعی و هو یوجد فی افراده علی الاصح و هذا یعرض له الکلی المنطقی و الکلی المنطقی لایوجد خارج الذهن لان هذه الکلیة انما تعرض للمفهومات فهو من المعقولات الثانویة و الکلی العقلی هو مجموع هذا العارض و المعروض و لایوجد خارجا و هذا جار علی ما هو المتعارف عندهم و الا فوراء ذلك کلام ثم الکلی ان کان نفس ماهیة افراد ما تحته بحیث لاتزید علیه الا بعوارض مشخصة خارجة عن نفس الماهیة فهو النوع

الحقيقى كالانسان فانه يصدق على كل فرد من افراده على السواء و هو الكلى المقول على كثيرين متفقى الحقايق و ان كان جزءا من تلك الماهية فان كان تمام المشترك بينها و بين غيرها فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان و بين الفرس و هو الكلى المقول على كثيرين مختلفى الحقايق فى جواب ما هو كالنوع فان السؤال ان كان بما هو سؤال عن نفس الماهية من حيث هى هى فيجاب بالنوع و الجنس لان النوع نفس ماهية الكثيرين المتفقى الحقايق و الجنس نفس ماهية الكثيرين المختلفى الحقايق و ان لم يكن الجزء من تلك الماهية تمام المشترك فهو الفصل كالناطق للانسان و هو الكلى المقول على الشىء فى جواب اى شىء هو فى ذاته طلبا لتمييزه عما يشاركه فيما نسب اليه و ان لم يكن الكلى نفس الماهية و لا جزءها بل كان خارجا عنها فان كان مختصا بها لايصدق على غيرها فهو الخاصة كالضاحك للانسان و هو المقول على افراد حقيقة واحدة لا غير بالعرض و ان لم يكن مختصا بها بل يعم ما يشاركها فى جزئها الاعلى فهو العرض العام و هو المقول على افراد حقيقة واحدة و افراد غيرها بالعرض فهذه هى الكليات الخمس ثم الخارج منه ما هو لازم للماهية فى الوجود و التصور كالزوجية للاربعة و الفردية للثلاثة او لازم للوجود كالسواد للزنجى و البياض للرومى و ليس بلازم فى التصور بل يكون فى التصور بالعكس فلازم الوجود اخص من لازم الماهية و منه ما هو مفارق و منه سريع الزوال كحمرة الخجل و منه بطؤ الزوال كالشباب و تفصيل ما فى هذه المسألة ليس هنا محله و انما ذكرناه لشمول التقسيم له.

المسألة الرابعة اعلم ان اللفظ ينقسم الى اسم و فعل و حرف فالاسم ما دل على المسمى اى لفظ دل بمادته و هيئته على معنى مستقل و الفعل ما دل على حركة المسمى اى لفظ دل بمادته و هيئته على حركة الذات و المراد بها الحركة المقترنة بزمان و هو المعبر عنه فى اصطلاحهم بالحدث المقترن بزمان و قد تقدم التنبيه على الاشكال الوارد على عبارتهم بانه ان اريد به ذلك كان اسما الا ان يراد بالحدث حال صدوره لان الحدث حال الصدور هو حركة المسمى لان الحدث اذا

اعتبر منفكا عن الصدور كان اسما و اذا اعتبر حال الصدور كان فعلا و هو الذى اردنا بقولنا حركة المسمى لان الفعل نفس الحركة حال الصدور و الا فالحركة اسم و المراد بالصدور احداث الفاعل المقترن بزمان فتدبر فان المسألة دقيقة جدا فان قلت ان الصبوح و العبوق و اليوم تدل على الزمان بمادتها و هيئتها و ليست بافعال بل هى اسماء قلت ان الصبوح انما دل على الزمان لانه اشتق من مادة اسم الزمان فلايدل عليه بهيئته لانهم يريدون بالهيئة هيئة الزمان المقترن بالحركة و هنا ليس كذلك و اليوم يدل على نفس الزمان بمادته و هيئته و هم يريدون ان هيئة الفعل هيئة الزمان كهيئة لفظ الطيران الدال على معنى الطيران و الحرف ما دل على شىء ليس بذات و لا حركة ذات اى لفظ دل على شىء لايصدق عليه الاسم و لا الفعل لانه فى الحقيقة يدل على ما به التكون من الالات الجزئية و الاجزاء الالية و هو معنى اسمى فعلى معا ناقص فاذا تم كان الكون اسما و التكوين فعلا.

و اعلم انه قد اختلف فيه هل يدل على شىء ام لا فقيل يدل على معنى فى نفسه ناقص يتم بما يضاف اليه من اسم او فعل و قيل يدل على معنى فى غيره مما يضاف اليه و قيل لايدل على شىء و ظاهر الروايات عن اهل العصمة عليهم السلام مختلف و كلام العلماء فيه مبنى على ادلة اهل العربية و هى ادلة ضعيفة مستنبطة مما يعرفون من الكلام العربى و فى المثل ثبت العرش ثم انقش و الذى اشرت اليه هو المؤيد بالاخبار و صحيح الاعتبار فاذا عرفته ظهر لك انه ليس عليه غبار فالاصح من هذه الثلثة هو الاول و نظير هذا المعنى الناقص كواحد من العناصر الاربعة فى الدواء الذى مثلنا به فان النار مثلا ليس جزءا من الاعتدال الذى تكون عن هذه العناصر بذلك التركيب لان الاعتدال طبيعة منفردة غير الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليبوسة فقولنا ما به التكون ان التكون ضم اجزاء وجودية بعضها الى بعض فالاجزاء هى المعنى الاسمى الذى اشرنا اليه و الضم هو المعنى الفعلى فافهم.

المسألة الخامسة اللفظ و المعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد احدهما و يتعدد الاخر فهذه اقسام اربعة:

الاول ان يتحد اللفظ و المعنى فان تشخص المعنى وضعا فهو علم و هو المانع تصور معناه من وقوع الشركة فيه لذاته كزيد و عمرو و ان تشخص فى الاستعمال بقيد خارج عن ذاته فهو المضمر و هو الغير المانع تصوره من وقوع الشركة فيه لذاته لان الذهن يتوجه الى افراد المدلول عليه بذلك اللفظ من حيث الذات لا باعتبار المشخصات الخارجة التى بها تكثرت و تعددت الحقيقة الواحدة فينتزع منها وجها جامعا لها لاتحادها من حيث الطبيعة فيؤلف الواضع اسما على وفق ذلك الوجه من حيث هو لا من حيث كونه معروضا للكلى لان اعتبار العارض انما هو من اخذ المشخصات الخارجية فى التصور للوجه الطبيعى من جهة صلوحه لها و الواضع لم يضع الاسم من هذا الاعتبار و الا لماصلح بشىء من الافراد و الوضع بازاء ذلك الوجه المنتزع لانه عبارة عن تلك الافراد بدون المشخصات الخارجية و الاستعمال بازاء ذلك الفرد المتميز بالمشخص الخارجى الذى هو اشارة التعيين، مثلا وضع انا بازاء المعنى الطبيعى المميز باشارة عدم التعيين يعنى الابهام و هو المخبر عن نفسه مطلقا و استعمل فى المخبر عن نفسه هذا اى المتكلم فتشخصه فى الاستعمال بقيد التكلم و ذلك كأنا و انت و هو و هذا مبنى على ان الضماير من الوضع عام و الموضوع له خاص و من قال انها من الوضع عام و الموضوع له عام فهى من المتواطئ و الاصح الاول فان الواضع لما صاغ الاسم على وفق المعنى الطبيعى من حيث هو وضعه على فرد خاص من افراده فمعنى وضعه بازاء الطبيعى الفه على وفقه و معنى استعمله فى ذلك الفرد وضعه بازائه و ملاحظة ذلك الطبيعى الة للوضع على الفرد لوجود ذلك الطبيعى فيه لا انه موضوع بازاء ذلك الطبيعى و قد تقدم بيان هذا و انما كان الفرد خاصا لتعينه عند الاستعمال بقيد التكلم او الخطاب او الغيبة و الاستعمال هو الوضع على الحقيقة و على الظاهر هو الوضع الثانى الاتسمعهم يقولون استعمل اللفظ فيما وضع له فان قلت اذا جعلت الضمائر من المتحد المعنى بطل قولكم ان المعنى الموضوع بازائه فيها كلى و هو متكثر و ان اردت بالمعنى الافراد فهى متعددة فلا معنى لقولكم انه من متحد المعنى قلت المراد باتحادها نوعا فانه حقيقة واحدة فى الطبيعى و فى

الافراد و لهذا يطلق عليها اللفظ لا بالاشتراك و لا بالحقيقة و المجاز بل بالتواطئ و ان اتحد المعنى و لم يتشخص لا فى الوضع و لا فى الاستعمال فان كانت افراده التى تحته متساوية غير متفاوتة فهو المتواطئ اى المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذى تتساوى فيه افراده كزيد و عمرو و بكر و خالد فان اللفظ الموضوع لتلك الماهية يطلق على كل فرد من افرادها على السواء من غير تفاوت على سبيل البدلية لا على جهة الانبساط و الشمول و الا لماصلح لفرد منها و ان كانت الافراد التى تحت ذلك المعنى متفاوتة بأن يكون بعضها قبل بعض فى الوجود كالعلة و المعلول مثل الشمس و ضوئها او يكون بعضها اولى من بعضها كالوجود بالنسبة الى الجوهر و العرض او يكون بعضها اشد من بعض كالبياض فى الثلج و العاج فانه فى الثلج اشد او يكون بعضها اكثر من بعض فى الكميات و الاوزان الصنجية و الاشدية فى الكيفيات فلاجل اختلاف افراده كان مشككا و اللفظ الدال عليه مشككا لان السامع له العالم باختلاف مراتب مسماه يكون مشككا بين كونه متواطيا لاتحاد اصل معناه و بين كونه مشتركا لاختلاف افراده فى انفسها.

الثانى ان يتكثرا و تسمى تلك الالفاظ المتعددة متباينة لتباين معانيها كالانسان و الفرس و يتحقق التباين عند نسبة لفظ الىٰ اخر و نسبة معنى ذلك اللفظ الى معنى ذلك اللفظ الاخر و لا فرق فى تبائن معانيها بين المضادة كالسواد و البياض او بالملكة و عدمها كالبصر و العمى او بالايجاب و السلب كالوجود و العدم او بالتضايف كالابوة و البنوة او بالجزء و الكل كالحيوان و الانسان او بالموصوف و الصفة كالانسان و الضاحك و الماشى لتحقق المباينة بالمغايرة و هى تتحقق بمغايرة مادة اللفظ و المعنى و مغايرة هيئة اللفظ كافية اذا تباينت المعانى مثل فلك بالتحريك و فلك بسكون اللام و منه ضرب فعل ماض و ضرب مصدر على ما بينا سابقا و كذا تغيير الهيئة تقديرا كالفلك للمفرد و الفلك للجمع.

الثالث ان يتحد اللفظ و يتكثر المعنى فان كان اللفظ موضوعا لكل واحد منها وضعا اوليا بأن يضع اللفظ على معنى ثم يضعه هو او غيره على معنى اخر من

غیر نقل بل مع قطع النظر عن الاول فهو المشترك کالجون وضع للابیض و الاسود و العین وضعت للباصرة و للذهب و للنابعة و للجاسوس و للرکبة و للذات و کالقرء للطهر و للحیض و عسعس اللیل اقبل و ادبر و ما اشبه ذلك و هل هو مشترك بالنسبة الی جمیع معانیه مجمل بالنسبة الی کل واحد منها ام بالعکس ، الاکثر علی الاول لان الاشتراك یقابله الانفراد و هو صادق علی نسبة اللفظ الی کل واحد منها فلایکون اشتراکا لان الاشتراك یقابل ما یصدق علیه لکن النسبة الی کل منها علی سبیل الانفراد لاتنافی الاجمال و هو الاقوی و قیل بالعکس لصدق الاشتراك علی النسبة الی کل شیء منها لانه اشتراك حقیقة و النسبة الی جمیعها ادخل فی الاجمال و الابهام المحتاج الی البیان و فیه ان هذا الصدق انما هو باعتبار عدم اشتراك لانه انفراد فلاتصح المقابلة بالانفراد الا بالاعتبار و ذلك کاف فی التضعیف و الادخلیة فی الاجمال لایخصصه به و الا لانتفی الاشتراك مع توفر اسبابه و شروطه و ان لم یکن اللفظ موضوعا لکل واحد من تلك المعانی وضعا اولیا بل کان موضوعا لاحدها ثم نقل منه الی غیره فان لم یکن لمناسبة لفظیة وضعیة لا حال النقل و لا حال الاستعمال فهو المرتجل الاصم ای الذی لیس له شایبة اشتقاق و ربما خص المرتجل الاصم بالذی جعل علما و لم یکن منقولا من شیء اصلا ای لیس له شایبة نقل فان النقل اشتقاق معنوی کما ان الاشتقاق نقل لفظی و مثال المنقول الذی لیس فیه شایبة اشتقاق کما لو سمیت شخصا بمعدوم او لاشیء و اکثر ما یکون هذا الصنف فی الاعلام و فی الوضع الاول و انما قیدنا باللفظیة الوضعیة للاحتراز عن الذاتیة و الاستعمالیة اذ لایمکن انفکاك الاسماء منهما جامدها و مشتقها حقیقیها و مجازیها من علم و غیره علی ما قرر فی محله و ان کان لمناسبة فان لوحظت حال النقل دون الاستعمال کنقله من مادة اللفظ دون هیئته فهو المرتجل الغیر الاصم و لعدم ملاحظتها فی الاستعمال مطلقا لایحسن دخول الالف و اللام علیه و انما لم یکن اصم لان فی ملاحظة المادة حال النقل نوع اشتقاق و ذلك کزید و عمرو بفتح العین و عمر بضمها فان الاول صیغ من مادة الزیادة و الثانی من مادة العمران و ان لوحظت فی الاستعمال ایضا فان لم یتوقف

الاستعمال عليها و انما ذلك للتنبيه على الاصل كلمح الصفة لتحققها فی المنقول اليه كالحسن و الفضل و لو بالفرض او تخيل وجودها فيه عند الاستعمال فلذا تدخل عليهما الالف و اللام لملاحظة تلك المناسبة فی الاستعمال فكان كالمرتبط بالمنقول منه كالصفة بخلاف التفأل المحض فانه لايتخيل وجودها عند الاستعمال و انما هو للمح الصفة بمجرد التفأل بالحصول كراشد و صالح و سعيد و لايحسن دخول الالف و اللام عليه لعدم تحقق المناسبة و لو تخيلا فهو المنقول العلمی و ان توقف عليها الاستعمال فان غلب فی الثانی و لم يهجر الاول فهو المنقول العام اللغوی فی العرف العام كالدابة وضعت لغة لما يدب على وجه الارض ثم نقل فی العرف العام الى ذات القوائم الاربع ثم نقله اهل العرف الخاص للفرس و ان لم يغلب فی الثانی بل كان الغالب الاول و المناسبة شرط فی النقل فهو المجاز و ان هجر الاول فهو المنقول الخاص العرفی كالصلوٰة و الزكوٰة عند الشارع و المتشرعة و كالمبتدأ عند النحاة مثلا و انما اعتبر الشارع المناسبة فی نقل الالفاظ التی وضعها فی اصطلاحه على معانی مراداته ليكون ادل على فهم مراده و اقرب تناولا و انس لهم باستعمال لغتهم فی عرفه و استمالة لهم و لئلايكون متكلما بغير لغتهم و حيث كان فی الحقيقة واضعا وضعا اوليا هجر المناسبة فی استعمال عرفه و لم يلحظها فوضعه فی الحقيقة على نحو وضع الواضع للّفظ المشترك فی معناه الثانی و فی الثالث بعد الثانی فلهذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية و ليست مجازا لغويا مطلقا بهجره المناسبة فی الاستعمال و لايلزم عدم عربية القرآن لعدم انكار اهل اللغة عليه فی ذلك مع ان اكثرهم معاندون يتشبثون فی معاندتهم و انكارهم بالطحلب و انما اعتبر الشارع المناسبة فی اصل النقل ليمحو هذا التوهم و لما قلنا سابقا و انما هجرها فی الاستعمال ليعلم ان استعماله على سبيل الحقيقة كما قلنا فی زيد و عمرو و صالح و سعيد و لهذا اذا اطلق لفظ الصلوٰة تبادر فهم الافعال المخصوصة بدون قرينة و ذلك امارة الحقيقة و انما ثبتت عند المتشرعة كما ثبتت اللغة عند العرب لان كل واضع لاتعرف مراداته من عباراته الا بالتفهيم و الالهام و التدريج و التسامع حتى يستأنس مستعملوا لغته بذلك و يستقر عندهم ثم يحدث

لهم تبادر الفهم بدون شىء بل بمجرد سماع المادة بالهيئة المخصوصة او الاستعمال و لهذا كانوا اذا سمعوا من الشارع عبارة مما يختص بها فى اصطلاحه يسئلونه عن معناها و لايعتمدون على فهمهم مدلولها اللغوى فاذا بين لهم ذلك لم ينكروا عليه و يقولوا هذا معنى اعجمى او ليس من لغتها لان الالفاظ الفاظهم و هم يستعملون مثل ذلك فى اسماء اولادهم و دوابهم و اسلحتهم هذا ما يقتضيه ظاهر اللغة العربية و اما كلامنا على الحقيقة الشرعية فى الحقيقة قلنا فيها بيان عجيب و كشف سر غريب لايدركه الا من لطف حسه و كشف له عن عين بصيرته و الاشارة اليه هى ان الواضع واحد و هو الله تعالى على الاصح فوضع لفظ الصلوٰة على الدعاء و على الافعال المعروفة من باب التشكيك و لنقبض العنان فللحيطان اذان و تعيها اذن واعية و انما اشرت الى هذا فى الحقيقة الشرعية استطرادا و لانك تنتفع فيما بعد ان شاء الله.

الرابع ان يتحد المعنى و يتكثر اللفظ و تسمى تلك الالفاظ المتعددة المجتمعة على معنى واحد مترادفة من قولهم لمن ركب مع غيره على مركوب واحد رديف لان اللفظ قد اجتمع مع لفظ اخر على معنى واحد فكأنه رادفه على مركوب واحد و هو المعنى و ان كان فى الحقيقة المعنى هو الذى ركب اللفظ من باب تسمية المحل باسم الحال او الصفة باسم الموصوف و لا فرق فى المعنى المتحد ان يتشخص او تتعدد افراده متواطية لان المراد تساوى نسبة الالفاظ المتعددة اليه من حيث انها موضوعة له و اعتبار تكثر الالفاظ انما هو فى النوع لا فى الشخص فلايكون من المترادف زيد زيد و لا زيد اخوك لعدم التكثر المعتبر فى الاول و تعدد المعنى فى الثانى باعتبار المفهوم و لا شيطان ليطان لان ليطان لايدل على المعنى الا حال التبعية لا حال الانفراد و يكون منه المعرف اللفظى و ان كان بلفظ اجلى لان الاجلى لايدل على غير ما دل عليه اللفظ الاول كلفظ الخمر فانه اجلى من العقار و الاثم و السبا و السأبية و هى اسماء لمعنى الخمر و ليس فى الاجلى زيادة كثير ليختلف المعنى و انما لكثرة دورانه فى الكلام و المخاطبات كان معروفا و هو اى المترادف كثير فى اللغة لايكاد ينكر و هو المعروف عند

اهل اللغة و قيل بعدم وقوعه و ما ورد من ذلك فهو من متكثر المعانى يعنى من المتباين مثل القعود و الجلوس فان القعود يكون عن القيام و الجلوس عن الاضطجاع و قد يكون للمعنى مثلا صفتان فيسمى باعتبار صفة باسم و باعتبار صفة اخرى باسم اخر فهو من المتباين فلما خفى مناط التسمية ظن الترادف على انه لا فائدة فيه فان التفاهم يحصل بالواحد و ما زاد يكون خاليا عن الفائدة فيكون عبثا و هو لايجوز من الحكيم على ان ذلك لايتمشى على رأى من يقول بالمناسبة الذاتية بين الالفاظ و المعانى و الاظهر الاول لان الجلوس هو هذه الحالة المعروفة التى هى حالة القعود و الوارد عن اهل اللغة و اهل العلم و اثار اهل العصمة عليهم السلام استعمال كل واحد مكان الاخر من غير ملاحظة للحالة التى قبله و الاصل فى الاستعمال الحقيقة حتى انك اذا اتيت الرجل و هو على هذه الحال و اردت ان تشير اليه بأن تقول هذا القاعد او هذا الجالس لايتفاوت الحال بل لو اتيته بين رجال و لم تعلم الحالة السابقة و اردت ان تشير اليه بذلك اللفظ و سألتهم هل كان مضطجعا لاشير اليه بهذا الجالس ام كان قائما لاقول هذا القاعد ضحكوا منك و نسبوك الى سخافة العقل و لو قلت احدهما و كانت حالته على الخلاف مما قيل لم ينكروا عليك و ليس ذلك الا للتساوى و لهذا لو قلت للجالس هذا القائم انكروا عليك لخطائك و قد قبلوا منك الاول لصوابك و دعوى ان مثل ذلك انما هو لاختلاف صفات المعنى و تعددها تحكم من غير دليل لانه لايخلو اما ان تعلم الصفة التى وضع اللفظ بمادته بازائها ام لا فان علمت تعدد المعنى فلا اشكال و الا فمن اين تحكم بذلك على ان اسماء السيف تزيد على الف اسم بحيث يقطع بأن صفاته لاتبلغ ذلك و قد صنف صاحب القاموس رسالة مفردة فى اسماء السيف ذكر فيها ازيد من الف فانظر ماذا ترى و الحاجة الى فوائد المقامات و المقاصد اعم من مطلق التفاهم لجواز ان يقتضى المقام التكرير فلايحسن ترديد اللفظ الواحد مرارا او السجع او الابهام او شدة البيان بلفظ اجلى كما لو خفى على السامع المعنى و المقام اقتضى الخفى كالسجع و الشعر فقال الخندريس و احتاج السامع الى البيان فلو قال المتكلم الخندريس هى الخندريس لماافاده شيئا بل

يجب ان يقول هى الخمر و لو قال اول مرة الخمر لاختلف شعره او سجعه و الاعتراض بقول اهل المناسبة لايفيد لانا قد قدمنا ان اللفظ الواحد بل الحرف الواحد تكون له مناسبات نوعية متعددة تتخصص للمسمى بالهيئة و بزيادة الحرف و تغيير المادة الى غير ذلك مما تقدم فراجعه.

المسألة السادسة اللفظ المفيد ان لم يفهم منه بحسب لغة التخاطب غير الموضوع له فهو النص و هو الراجح الدلالة على معناه الموضوع له المانع من النقيض و هو فى اللغة الظهور لان احتمال النقيض يؤثر خفاء فى نقيضه و قيدنا بحسب اللغة التخاطب للاحتراز عما يجوزه العقل الغير المستند الى دليل و عن احتمال ما يفهم منه بحسب لغة اخرى غير لغة التخاطب بوضع او اصطلاح و الا لم يوجد نص الا نادرا و ان فهم منه غير ما يراد منه بحسب لغة التخاطب فان كان ما يفهم منه مرجوحا فالمراد من التخاطب ظاهر لظهوره فيه عند التأمل و معنى التأمل مراجعة ما فى الخيال من مثال اللفظ فى رجحان انطباقه على ما فى النفس من المعنى و اولويته به من المرجوح و انما قلنا عند التأمل لان الامر فى بادى التوجه و السماع قد ينعكس او يتساوى الاحتمالان فيما فيه الرجحان و ذلك كلفظ الاسد فانه ظاهر فى الحيوان المفترس و ذلك المفهوم المرجوح مأول من آل يؤول بمعنى رجع اى مرجوع به الى ما يستقر عليه من التأويل و ذلك كلفظ الاسد فانه مأول بالنسبة الى الرجل الشجاع و ان كان ما يفهم منه مساويا فهو المجمل اى المبهم حاله بمعنى انه ليس بمبين و ذلك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين المحتملين لتساويهما بالنسبة اليه فى المدلولية بلا زيادة فيها لا بنفى و لا ترجيح و المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و هو اللفظ الذى يفهم منه الرجحان المطلق بنظرين بالنسبة الى متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لما كان يخلو من ان يمنع النقيض فيتعين النص او لايمنع فيتعين الظاهر فاذا اشترك بينهما بالتفاتين كان ذلك هو المحكم اى الراجح الدلالة المتضح المعنى و المحكم هو المتقن اى المضبوط الدلالة على مسماه فان ما فيه من مرجوحية مقابل الظاهر تقوى بملايمة النص حتى يكاد الاحتمال المرجوح يفنى و المحكم جنس للنص و الظاهر من

حيث اشتراكهما فی رجحان الدلالة و المشترك بين المجمل و المؤول هو المتشابه ای الذی يشبه الحق و ليس بالحق او يشبه الراجح فی ظهور دلالته و ليس بالراجح او الذی يشبه بعضه بعضا فی عدم الراجحية او عدم ظهور الدلالة او عدم الصواب من قوله تعالی تشابهت قلوبهم و قوله تعالی و لكن شبه لهم و هو اللفظ الذی يفهم منه عدم الراجحية بنظرين بالنسبة الی متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لماكان يخلو من فهم التساوی فيتعين المجمل او فهم المرجوحية فيتعين المؤول فاذا اشترك بينهما بالتفاتين كان هو المتشابه لاشتراكهما فی عدم الراجحية و لما كان ما فيه من جهة التساوی فی المجمل ملائما لمرجوحية المؤول ضعفت جهة التساوی فاتفقا فيما ليس براجح الدلالة و هو المتشابه.

المسألة السابعة اللفظ المركب اما ان يكون تاما او لا و الاول و هو ما يحسن السكوت عليه اربعة اقسام:

الاول ما يدل علی طلب ايقاع الفعل ای ايقاع ما يمكن المطلوب منه من فعله مما يحسن لذاته او لعارض كطلب الكذب لذاته لنجاة المؤمن فان قارن الاستعلاء يعنی طلب الآمر قارن استعلائه علی المأمور كطلب السيد الفعل من عبده فهو الامر كقوله اسقنی ماء و ان قارن التساوی و عدم الترفع و التخضع فالتماس كقول الشخص لمساويه فی الرتبة و لو بالفرض افعل كذا و ان قارن التذلل للمطلوب منه فهو السؤال و الدعاء مثل اغفر لی و ارحمنی و ان دل علی طلب الكف عما يمكنه من الفعل الذی لايحسن لذاته او لعارض كالنهی عن الصدق الذی فيه هلاك المؤمن فهو النهی و هو علی ترتيب ما قبله فمن المستعلی نهی و من المساوی التماس و من الادنی سؤال و دعاء.

الثانی ما يدل علی طلب معرفة الشیء و استخبار حاله و هو الاستفهام نحو ما زيد و كيف حاله فيدخل فيه مميز الذوات نحو هذا الشیء ما هو و مميز التعيين نحو هذا ای شیء هو و مميز الهيئات و الكيفيات بنحو ما و ای و كيف و بنحو من و ما اشبه ذلك.

الثالث ما يدل علی التنبيه علی الشیء و هو ما يدل علی معنی بين الطلب و

الخبر كالتمنى نحو يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما و الترجى نحو لعل الله يحدث بعد ذلك امرا و العرض مثل الاتزورنا فتصيب خيرا و النداء مثل يا ابراهيم اعرض عن هذا و القسم مثل بالله و تالله و التعجب مثل قتل الانسان ما اكفره و التحضيض مثل هلاقمت للتندم و هلاتقوم للحث على الفعل.

الرابع ما يحتمل الصدق و الكذب على سبيل البدل و التعاقب لذاته كالجملة الاسمية مثل زيد قائم و الجملة الفعلية مثل قام زيد و ذات الوجهين مثل زيد قام و هو القضية و الخبر و القول الجازم و قولنا لذاته اى لذات اللفظ التام فيدخل فى تعريفه ما لا يحتمل الكذب اما لقرينة متكلم مخصوص كخبر الله سبحانه و خبر رسوله صلى الله عليه و آله و الائمة المعصومين عليهم السلام او لخصوص مادة او تركيب كقولك الاربعة زوج و الثلثة فرد و يدخل فيه ما لايحتمل الصدق لذلك ايضا كقولك الاربعة فرد و الثلثة زوج لان هذه انما امتنع فيها الكذب او الصدق لما ذكرنا لا لمادة الكلام المطلق فانه لذاته محتمل للصدق و الكذب فلخصوص المخبر و خصوص التركيب حصل امتناع الاحتمال.

و الثانى هو ما لايكون تاما و هو اما تقييدى و هو ما يكون اخير الجزئين قيدا للاول و مخصصا لعمومه كالحيوان الناطق فان الصفة مخصصة لموصوفها اذ لولاها لشمل الفرس و غيرها او اضافى كرامى الحجارة و غلام زيد و اما غير ذلك من احوال السرد و العطف و التأكيد و البدل كواحد اثنان زيد و عمرو و زيد نفسه و كزيد اخيك فى و قعد على و قعد جلس و من على و اشباه ذلك.

المسألة الثامنة اعلم ان ما يدل عليه اللفظ قد يكون لفظا دالا على لفظ دال على لفظ دال على لفظ دال على معنى كالكلمة تدل على اسم فعل و هو يدل على صه و هو يدل على اسكت و هو يدل على طلب الكف عن الكلام و قد يكون لفظا كالكلمة و هو يدل على لفظ كالاسم و هو يدل على لفظ كلفظ زيد و هو يدل على معناه و قد يكون لفظا كالكلمة و هو يدل على لفظ كالاسم و هو يدل على لفظ كالمهمل و هو يدل على لفظ كديز و هو لايدل على شىء و قد يكون لفظا كالكلمة و هو لفظ يدل على لفظ و هو الحرف و هو يدل على لفظ و هو زه من

زيد و هو ظاهرا لايدل على شيء و قيل ان الحرف يدل على معنى و هو رقمه و ليس بشيء لان الدال علامة على المدلول و النقش علامة اللفظ و هو يدل على اللفظ و قد يكون دالا على لفظ مركب كالقضية يدل على زيد قائم و هو يدل على معناه و ما اشبه ذلك و قد تقدم فی المسألة الرابعة فی الموضوع له و هذا تتمة له.

القسم الرابع فی الاشارة الى بعض تصاريفها و بعض معانی ذلك و فيه مسائل:

(المسألة) الاولى فی ذكر اشتقاق الاسماء و هو لغة الاقتطاع ای اقتطاع فرع تتقلب فی انواع تصاريفه حروف اصله الاصول بما تعتور عليه من الهيئات التی هی مشخصات المشتقات و امثلته فی خمسة عشر نوعا فينقسم الى خمسة اقسام لان الاشتقاق يكون اما بزيادة حرف او حركة او نقصان احدهما او بزيادتهما معا او نقصانهما كذلك او بزيادة احدهما و نقصانه او بزيادة احدهما و نقصان الاخر او بنقصانهما معا و زيادة احدهما فقط او بزيادتهما معا و نقصان احدهما فقط او بزيادتهما و نقصانهما جميعا فاربعة مفردة اثنان فی زيادة و اثنان فی نقصان و هی زيادة حركة و زيادة حرف و نقصان حركة و نقصان حرف فزيادة الحركة نحو طلب من الطلب و هذا بناء على مذهب البصريين من ان الفعل مشتق من المصدر و ان كان العكس اصح و لكن الاول اشهر فمثلنا عليه و ايضا يكون بناء على عدم الاعتداد بحركة الاعراب لانها ليست من احوال الاشتقاق و انما يجلبها العامل اما لانها هی اثره كما هو مذهب ابن الحاجب و اتباعه او علامة لاثره و زيادة حرف مثل كاذب اسم فاعل من الكذب و نقصان حركة نحو الحذر بكسر الذال اسم فاعل من حذر فعل ماض و نقصان حرف مثل خف فعل امر من الخوف و اثنان مزدوجة ای مثناة متفقة زيادة حرف و حركة و نقصان حرف و حركة فزيادة حرف و حركة مثل طالب فعل ماض من الطلب و نقصان حرف و حركة مثل عد فعل امر من العدة و اربعة مزدوجة ای مثناة مختلفة نقصان حرف و زيادة حرف مثل ديان من الديانة و نقصان حركة و زيادة حركة مثل اعلم فعل امر من العلم و نقصان حرف و زيادة حركة مثل نبت من النبات و نقصان حركة و زيادة حرف

مثل سميع من سمع فعل ماض و اربعة مثلثة نقصان حرف و حركة و زيادة حرف مثل الكال من الكلال و نقصان حرف و حركة و زيادة حركة مثل عد فعل امر من الوعد و نقصان حرف و زيادة حرف و حركة مثل خاف فعل ماض من الخوف و نقصان حركة و زيادة حرف و حركة مثل اضرب فعل امر من الضرب و واحد مربع نقصان حرف و حركة و زيادة حرف و حركة مثل ارم من الرمى فهذه الخمسة عشر المثال فى الخمسة الاقسام و حيث كان الفرع مشتقا من اصله من الحروف الاصول التى تدل على نفس مادة المعنى كان اصل المعنى موجودا فى الفرع كالاصل و حيث كان الفرع انما يدل على ما يخصه من الهيئات و المشخصات من هيئة مادة الاصول مع ما يزاد من الحروف على الاصل لم يشتق للفرع هيئة من هيئة اصله و لم تلزم زوايد الاصل فيه و الا لماتغير الاصل فلايكون اشتقاق فلايكون فرع فاخذ الواضع لاصل المعنى فى الفرع حروف الاصل الاصول و وضع لكل فرع هيئة و زوايد ان اقتضى التصريف الزوايد على حسب مراده من ذلك الفرع مع حفظ اصل المعنى فيه لان الاشتقاق انما هو لما يقتضيه ذلك الاصل لذاته من الهيئات على حسب ما يقتضيه حال الخطابات و التفاهم فقال فى القتل قتل يقتل اقتل قتلا و قاتل يقاتل قاتل قتالا و مقاتلة فهو قاتل و مقتول و قتل و قتال و مقاتل و مقاتل و قاتل يقاتل مقاتلة و تقاتل يتقاتل و هكذا مما يشبه تصريفه فاختلفت هيئات المعانى باختلاف الهيئات الاشتقاقية و قولنا انه يشتق من مادة الاصل الاصول لا الزوايد لانريد به انه لاتؤاخذ الزوايد على حال و لايترك ظاهرا شيء من الاصول على حال و انما المراد منه ان استعمال الاصول شرط فى نقل المعنى الى الفرع اما بوجودها لفظا او تقديرا و لايضر المعنى عدم وجود بعضها لفظا مع ملاحظة التقدير لان الحذف اذا وجد انما هو للاعلال مثلا مثل كن من كان و هى موجودة تقديرا و انما حذفت و لم تترك بنقوشها و لفظها لانها لو تركت بلفظها ماكان للاعلال اثر و سقط ما يترتب من الفوائد على ما ذكر فى علم التصريف من التخفيف و الاختصار و غير ذلك و لو حذف لفظها لما قرروه و بقى النقش على حاله حفظا للاصل لماكان يعرف ذلك الا بالسماع و الكتابة فمن قرأ

الكتابة و لم يسمع المخاطب بها اتى باللفظ فيعود اللفظ المحذوف فينتفى الاعلال اذ لايدل على اللفظ الا السماع او صورة النقش و نريد ان الزوايد التى قد تلحق الاصل ليست شرطا لنقل المعنى لانها من نوع الهيئات فان اقتضى الاشتقاق و التصريف شيئا منها اخذ و الا فلا و قولنا سابقا و ايضا يكون بناء على عدم الاعتداد بحركة الاعراب الخ، قيل عليه ان قولكم لا اعتبار بحركة الاعراب لانها زائلة عند زوال العامل فهى مفارقة للكلمة ليس بشىء لان المراد بها ليس الحركة الشخصية و لا الحركة الصنفية كالرفع حركته الضم بل المراد الحركة النوعية التى هى ضد السكون و لايخلو اخر المعرب عنها لانه اما مضموم او مفتوح او مكسور و كونها تحذف حال الوقف لاينافى اللزوم لان حركة البناء كذلك و الجواب ان المراد بزوالها مفارقتها لاصل الكلمة لانها انما يجلبها العامل سواء كان شخصية ام نوعية و حركة البناء اصلية لا عارضة (عارضية خ) و لما كان الاشتقاق تصرفا فى المادة بالهيئات المختلفة التى هى جزء اللفظ الدال على المعنى الفرعى كان كل لفظ مركبا من اصل و هيئة و الهيئات انما تتركب بالحركات التى هى من اصل البنية و بالتقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و حركات الاعراب ليست من اصل البنية و انما هى طارية بالعامل فلا تعلق لها بالاشتقاق لانها علامات احكام الكلم و حركات البناء من هيئات الفروع المشتقة فاعتبرناها لذلك.

المسألة الثانية هل يشترط قيام معنى المشتق بالذات فى صدقه عليها ام لا قالت الاشاعرة نعم لانا تتبعنا الكلمات المشتقة و لم نقف على كلمة صادقة على ذات و المعنى الاشتقاقى قائم بغيرها لان ذلك المعنى هو الحدث الصادر عن الفاعل و هو قائم بذاته و لان الله سبحانه سمى متكلما لقيام الكلام النفسانى الذى تدل عليه الحروف و الاصوات بذاته و لانه فى الحقيقة صفة للذات و الصفة لاتقوم بغير موصوفها و لا بنفسها و الا لم تكن صفة و قالت الامامية لايشترط ذلك لان الاستقراء لم يثبت لوجود قيام الاصوات بالهواء مع صحة الاتصاف و قيام الضرب بالمضروب مع صحة الاتصاف و لو اشترط فى صحة الاتصاف قيام الصفة بالموصوف لماصدق على فاعل الضرب انه ضارب و قيل على هذا ان معنى

المشتق هو التأثير و هو قائم بفاعل الضرب و اما القائم بالمضروب فانما هو الاثر فصحة الاتصاف لحصول الشرط قلنا فى الجواب اذا نظرتم الى حقيقة الحال فمعلوم ان الواقع على المضروب هو الاثر و لكن التأثير الذى زعمتم انه قائم بالفاعل لايتقوم الا بالاثر اذ بدونه لايحس ثم هذا الذى تقوم به ان كان قائما بالمفعول تم المطلوب و الا لم يتقوم بذاته فلم يقع على المفعول و قال بعض العلماء فى جواب هذا القيل ان التأثير ليس امرا مغايرا للاثر و الا لزم التسلسل ان كان حادثا لانه اذا كان مغايرا كان له اى للتأثير تأثير و هكذا و يتسلسل و ان كان قديما لزم قدم الاثر لاستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين.

اقول و هذا الكلام ليس بصحيح و ان كان دعواهم صحيحة لان التأثير مغاير للاثر الا انه لايلزم التسلسل لان التأثير حدث بنفسه لا بتأثير اخر فلا تسلسل و لا القدم لان النسبة انما هى بين الفعل و المفعول لا بين الفعل و الفاعل فلايستلزم القدم فانك اذا قلت زيد ضرب عمرا كان حصول النسبة بين ضرب و بين عمرو المضروب و اما نسبة الضرب الى زيد فلا اما ظاهرا فلان ضرب انما استند الى الضمير الذى هو ضمير زيد و ليس هو نفسه و انما هو ذكره و الاشارة الى جهة وجوده من حيث الفعل اى جهته و تلك الجهة هى جهة الفعل فالنسبة بين الفعل و بين تلك الجهة التى هى جهة الوجود من حيث الفعل و هى جهة الفعل من حيث نفسه لان الفعل احدثه زيد بنفسه لا بفعل اخر فلايلزم الدور او التسلسل و اما باطنا فلان ضرب انما استند الى حركة زيد و تلك الحركة احدثها زيد بنفسها و تقومت بجهة الانتساب و هى نفسها كما مر فاذا قلنا ان الضرب الذى هو التأثير قام بزيد انما نريد به قيام صدور و قيام تحقق لا قيام عروض فاذا اجرينا هذا فى شأن القديم لم يلزم منه ما قالوا و لا قيام معنى الصفة بالموصوف قيام عروض و انما هو قيام صدور كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور و بالهواء قيام عروض فبطل بهذا قول الاشاعرة المشترطين قيام المعنى بالموصوف فى صحة الاتصاف بأن المعنى هو التأثير لا الاثر و انه قائم بالذات و لنا ان نقول من باب الالزام ان الله سبحانه يوصف بالخالق فان قلتم ان الخلق يقوم بذاته لزم قيام الحادث بالقديم و اذا قلنا

قائم به قيام صدور و بالمخلوق قيام عروض صح المعنى و بطل الاشتراط و قولهم بالكلام النفسى باطل لان الكلام النفسى ان كان هو الذات بدون اعتبار مغايرة او كثرة او تعدد فلا معنى لقولهم انه فى نفسه تعالى و ان كان مغايرا لزم الاختلاف و الاقتران و التعدد الموجبة للحدوث فلما امتنع نسبة شيء من ذلك عليه و ثبت وصفه بالكلام ثبت ان صدقه عليه باعتبار خلقه الاصوات و الحروف القائمة بالاجسام كصدق الكلام علينا و هو قائم بالهواء فقولنا سابقا ان التأثير لايتقوم الا بالاثر مبنى على ما قررنا فى كثير من مسائلنا و مباحثاتنا من ان الاثر انفعال و الانفعال لايتقوم الا بالفعل كالعكس فيلزم قيام التأثير بالمفعول قيام عروض بواسطة الاثر و ان كان قائما بالفاعل قيام صدور اذ لولا ذلك لم يتحقق الاثر فى المفعول فوقع الحق و بطل ما كانوا يعملون.

المسألة الثالثة هل يشترط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة ام لا، اقول قال اصحابنا الامامية و اكثر المعتزلة و ابوعلى بن سينا لايشترط مطلقا و قال اكثر الاشاعرة و البيضاوى و الفخرى يشترط مطلقا و قال الامدى و ابن الحاجب بالوقف و قيل ان كان مما يمكن بقاؤه يشترط و ان كان مما لايمكن بقاؤه كالغير القارة الذات نحو التكلم فهو حقيقة و ان لم يبق المعنى لعدم اشتراط البقاء فى مثله و قيل ان كان مما يمكن (لايمكن خ) بقاؤه كفى فى الصدق حقيقة حصول جزئه كالتكلم فيكفى حصول حرف منه و الا فيشترط الكل و قيل ان النزاع فيما هو بمعنى الحدوث كالضرب و التكلم لا ما كان بمعنى الثبوت كالمؤمن و الكافر و قيل ان النزاع فيما لم يثبت عليه الحكم الشرعى و اما ما ثبت عليه الحكم الشرعى كالسارق و السارقة و الزانى و الزانية فلا نزاع فيه و الا لامتنع الاستدلال عليه و قيل ان النزاع فيما يطرأ (لم يطرأ خ) عليه وصف وجودى و اما ما طرء عليه وصف وجودى كطروء الاسلام على من اسلم فلا نزاع فيه...

(الى هنا وجد فى النسخ الشريفة)



الكُتُبُ الفقهيّة



رسالة ذى رأسين

فى شرح خاتمة كتاب كشف الغطاء
فى احكام شخصين على حقو واحد

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة ذی رأسين

فی شرح خاتمة كتاب كشف الغطاء فی احكام شخصين علی حقو واحد

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى ان من نعم الله سبحانه الجزيلة على ان تشرفت ببعض التفريعات فى المسائل الشرعيات لشيخنا فخر العلماء و زينة (زبدة خ) الحكماء و جمال العصر و ناموس الدهر منتهى مطلب المحصول و بانى الفروع على الاصول المولى الافخر و البدر الازهر الشيخ جعفر ابن المرحوم الشيخ خضر ادام الله ظل بقائه على العباد و حفظ بمستجاب دعائه ثغور البلاد انه على كل شيء قدير و تلك خاتمة مسائل الاصول من مقدمات كتابه المسمى بكشف الغطاء ذكر فيها تفريعات لم تجر على خاطر احد من العلماء ممن تقدم عليه و لا من بعده الا ان ينسبها اليه و لم تخطر لاحد من الافضل (الافاضل خ) على بال و لم يتضمنها (لايتضمنها خ) جواب و لا سؤال و قد نبه فى كل مسألة على ما تعطيه شقوقها من الاحتمال الذى يكون منشأ للاستدلال بطريق الاشارة و التلويح بما يحصل به لمن له بصيرة امارة الترجيح فاحببت ان اشير فى تلك الاحتمالات الى بعض التنبيه على بعض ما هى متفرعة عليه (اعانة خ) للفقيه على ما يرجحه فيها و يقويه مستعينا بالله و به المستعان و عليه التكلان.

قال اطال الله بقاءه و جعل له خير ايامه يوم لقائه امين رب العالمين: خاتمة فى ان مقتضى القاعدة ان لكل مكلف فى عبادة او معاملة او حكم حكم نفسه و بدنه مستقلا من دون ربط بغيره.

اقول اعلم ان الله سبحانه بمقتضى علمه و حكمته جعل احكامه التى اجراها على المكلفين اسبابا لما اقتضته ذواتهم بما هى عليه من صفاتهم التى يؤول امرهم اليه بالتكليف الاختيارى ليميز الخبيث من الطيب و ذلك بامره و نهيه فاذا امتثل المكلف امر الله كان سببا لايجاد صفة اقتضتها ذاته من فضل الله و رحمته و اذا خالف امره كان ذلك سببا لايجاد صفة اقتضتها ذاته (ذلك خ) من عدل الله و نقمته

و اذا (لما خ) كانت الاوامر و النواهى المعبر عنها (عنهما خ) بالاحكام ظاهرا اسبابا لتلك الصفات التى هى نفس الثواب و العقاب او صور الثواب (للثواب خ) و العقاب على الخلاف (وجب خ) فى الحكمة و سببا (ربطها خ) بموضوعات بها (بما خ) تتقوم مسبباتها و موضوع الحكم قد يكون بسيطا ذاتيا و هو ما ارتبط بالنفس و البدن كما اشار اليه اطال الله بقاءه بقوله حكم نفسه و بدنه او نسبيا كما اذا تعلق بماله بالنسبة اليه من وجوب زكوٰة او خمس او كفارة مثلا او من جهة امر اكتسابه له او انفاقه اياه او بمباح كالمياه المباحة و الارضين فى احكام تصرفه فيها او بمال لايعرف له مالك مثلا و ادعاء (ادعاه خ) من غير معارض و امثال ذلك فانها نسبة (نسبية خ) تعلقت الاحكام بها بالنسبة اليها (اليه خ) و هى لاحقة بالموضوع البسيط اذ لاتناط احكامها بغيره و ان نسبت الاحكام اليها لكنها فى الحقيقة معراة عن الاحكام فى ذاتها لان الاحكام ترتبط فى الحقيقة بافعاله فان كانت افعاله فى نفسه و بدنه قلنا نفسية و بدنية و ان كانت فى غير النفس و البدن قلنا نسبية و لما كانت تلك الامور معراة فى ذاتها عن الاحكام و انما ارتبطت بها من جهة تكليف المكلف بها قلنا انها بسيطة يعنى ان موضوعها بسيط و هو فعل المكلف فيها و يكون حكم المكلف فى البسيط حكم نفسه حتى انه لايجب عليه اتباع حكم الحاكم فيما تيقنه منها لان المقلد طريقه الظن فاذا تيقن كان اليقين اولى فيتيمم اذا علم بنجاسة الماء المحكوم بطهارته و يصوم اذا انفرد برؤية هلال شهر رمضان و قد يكون متعلق الحكم الذى هو الموضوع مركبا اما على جهة التمازج او على جهة التمايز فالاول كأن يكون لزيد على عمرو مال و لا بينة لزيد و ينكره عمرو و يحلف مع قطع زيد باستحقاقه و يحكم الحاكم فيسقط حق زيد و يجب عليه اتباع حكم الحاكم و ان كانت (كان خ) ظنيا بالنسبة اليه و علمه بالاستحقاق قطعى كما تقدم فى العالم بالنجاسة و السر فى وجوب الاتباع هنا (هذا خ) ضعف عمله (علمه خ) عن مقابلة حكم الحاكم لارتباطه بالغير فيكون الحكم لعمرو بالبراءة شاغلا لذمة زيد فيضعف علمه بالبراءة من الحكم عليه فيقوى الحكم (الحاكم خ) بذلك الارتباط و ان كان ظنيا و يضعف علم زيد لعدم الاستقلال و لايتوهم ان ذلك انما كان لحصول

نوع معارضة كما قد يتوهم من ظاهر صحيحة ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى الحديث، بأن يكون المدعى قد اعتاض بماله يمين المنكر بقرينة قوله (ع) اذا رضى، لان رضاه باليمين اعم من فطم قصد (من قطعة خ) الاعتياض بل لعله رضى بيمينه ليخاف المنكر فيقر او ينكل فيحكم عليه بالنكول او يرد عليه اليمين فيحلف و لهذا قال بعض الاصحاب بسماع بينته (بينة خ) فى غير هذا المجلس فكان موضوع الحكم فعلى المدعى و المدعى عليه على جهة التمازج و اما ما كان على جهة التمايز اى الموضوع المركب المتمايز اجزاؤه و ما يكون (كان خ) هذا حكمه تتعدد بحسبها جهات الحكم فمثاله اذا انكرت التزويج و لا بينة له فحلفت و حكم الحاكم ثم تزوجت بزوج و بعد ان دخل بها اقرت بزوجية الاول و كانت ذاكرة عند تزويجها بالثانى و يعلم باقرارها فكان موضوع الحكم بالنسبة اليها و الى زوجها الثانى مركبا من فعليهما فتعدد جهات الحكم لتمايز اجزاء (اجراء خ) الموضوع فلاتستحق من المهر شيئا لانها بغى بالنسبة اليها و على الزوج ان يصالحها عن المهر بشىء بالنسبة اليه لان اقرارها لايستمع (لا يسمع خ) من جهته و من هذه الجهة لزمه الصلح و لايجوز لها ان تطلب نكاحه و لا ان تمتنع عليه اذا ارادها و يجب عليها ان تفتدى منه بما يمكنها ليطلقها و الذى يصالحها عليه اقل ما يتمول (تتمول خ) و ان اخذته بالهبة كان احوط و امثال ذلك فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله سلمه الله ان مقتضى القاعدة ان يريد به توطية (توخيه خ) لما سيذكره لا ضبط انواع الموضوع و ظهر لك ان قوله و قد يحصل الربط الخ، من الموضوع المركب منه من المتمايز و منه من المتمازج.

قال ايده الله تعالى بمدده و قد يحصل الربط فى البين بالاشتراك فى جزء من البدنين كما اذا خلق الله تعالى على حقو واحد شخصين و يعرف اتحادهما و تعددهما بالايقاظ من النوم مكررا لتحصيل الاطمينان فان اتفقا فى اليقظة كان واحدا و الا كانا اثنين.

اقول قوله بالايقاظ من النوم مكررا، ينبه على شىء خفى على الاكثر و هو

ان العلامة الفارقة هى الايقاظ من النوم فان انتبها معا فهو واحد الخ، و هذا هو الظاهر من النص و المستفاد منه بعد التدبر ان الحكم بالاتحاد و الافراد لايكون الا بالايقاظ انما هو بعد تحقق الوحدة او الاثنينية بالايقاظ و قد لايتحقق ذلك بالمرة لاحتمال الاتفاق فلاتحصل الامارة التى يحسن بناء الحكم عليها الا بالتكرار و هو المراد بقوله لتحصيل الاطمئنان و هذا احتياط حسن و لا بأس به مع سعة الوقت اما لو ضاق الوقت عما زاد عن المرة فيما يبتنى على التعدد و الاتحاد من الاحكام اقتصر على المرة بل هى المعروفة من الاثر و ليس سكوت الشارع عن الزيادة غفلة الا ان يقال قد احال ذلك على المتعارف بقوله عليه السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و بالجملة فالاستظهار بالزيادة عن المدة مع سعة الوقت رأى قوى و المراد بكون شخصين على حقو واحد ان الجسدين الى الوركين تامان فى الخلقة و الوركان الى القدمين لا تعدد فيهما (فيه خ)، ثم اعلم ان الغالب و مقتضى هذه الصورة هو التعدد لحصول الات جميع المشاعر من القلب و الدماغ و اللسان و العينين و الاذنين و الانف و المعدة بجميع الاتها فى كل جسد و ذلك يقتضى التعدد بل يمكن القطع (له خ) على ما قرر (قرره خ) فى علم الطبيعى و علم تشريح البدن بالبراهين القطعية الا ان الامكان العقلى محتمل فذكره ايده الله لذلك اما ان يكون نظرا الى الامكان العقلى و اما ان يكون تبعا لغيره ليبنى على ذلك ما نبه عليه من الاحتمالات.

قال ايده الله تعالى و يتفرع على تعددهما احكام كثيرة ليست بمحصورة.

اقول هو كما اشار اليه ايده الله تعالى لان كثيرا من احكام الطهارات الخبثية و الحدثية و من الصلوات اليومية و غيرها كصلوٰة الجماعة مثلا فيأتم احدهما بصاحبه و هما اثنان فى العدد المعتبر فى اجمعه (الجمعة خ) و فى الشهادة و منع الام عما زاد على السدس فى الميراث اذا كان من قبل الاب و لو امتنع احدهما من حضور الجمعة جاءت الاحتمالات الاتية و من الصيام على تقدير الافطار بما وصل الى ما تحت المعدة كسائل الحقن (كمسائل الحيض خ) و غيرها و من الحج فى الامتناع من السير (الستر خ) و الطهارات و قتل الصيد بالاسافل هل يكون المجبور

بحكم قتل الخطاء فلايترتب عليه حكم الخلاف فى الكفارة ثانيا ام حكم العمد لانه مشترك ام لايترتب عليه شيء لانه ليس بعمد و لا خطاء و الاتيان بالمناسك و بعض (احكام خ) الجهاد و بعض احكام البيع كخيار المجلس مثلا لو اجبر احدهما الاخر على التفرق حيث ينتفى الاختيار بالكلية لاحتمال المرجوح لعدم الاعتداد بهذا التفرق و هذه المسألة مبنية على مسألتين احديهما مبنية على الاخرى، الاولى اذا علق الحكم على شيء هل يحصل بحصول بعض و ان كان مستدبرا كادراك ركعة من الوقت ام اذا كان مستقبلا كانجلاء بعض القمر فى خروج وقت صلوٰة الخسوف لان المستقبل يستدعى الكل استدعاء سيالا فهو بحكم الكل بالقوة القريبة و اما مسألة اخر الوقت فخرج بالنص ام يفرق بين متمايز الاجزاء (مسا خ) كالثمن فلايكفى فى التعليق حصول البعض و الا لماعلم ارادة الكل و (او خ) يظن ارادة احدهما على جهة الاشتراك فيلزم الاجمال بالتعليق على الشيء و بين سيال الاجزاء فيكفى حصول البعض لاستلزامه الكل سواء كان مستقبلا ام مستدبرا و هذا هو الاقوى ام لايحصل الا بالكل كحصول الخيار للبايع قبل الاقباض (بعد خ) ثلاثة ايام ما لم يقبض جميع الثمن و ذلك لان مرفوع الاختيار لم يحصل له التفرق بجميع حقائقه بل قلبه و عقله لم يفارقا بناء على المسألة الثانية و لانه بمنزلة العدم و هذا و ان كان (هو خ) المشهور الظاهر لم يبين (لم يبن خ) عليه الحكم الا انا فى مقام بيان ما لعله (العلة خ) يكون اصلا يبتنى عليه، الثانية اذا مات احد المتبايعين فهل تفرق المجلس بناء على ان الانسان حقيقة هو الروح و قد فارقت ام لا بناء على ان الامور الشرعية مبنية على المتعارف و المتعارف ان الانسان هو هذا الجسد و الاولى مبنية على هذه فمن قال الاعتبار بالروح كان له على اعتداده او اكتفائه بالجزء عن الكل القوم (القول خ) بعدم التفرق مع الاجبار بالتفرق المزيل للاختيار و الا فلا (و يجرى فيهما لو كان (كانا خ) متبايعين هل حصل التفرق ام لا، نسخة ٣٠ خ) و كذلك كثير من احكام سائر المعاملات و الاحكام من الايقاعات و الاحكام (و يجرى فيهما لو كان (كانا خ) متبايعين هل حصل التفرق ام لا، نسخة جوامع) فاذا نظرت الى الاحكام التى قد يحصل فيها نوع الشركة مع التعدد وجدتها لاتكاد

تحصى كما ذكر حرسه الله بقوله ليست بمحصورة.

قال سلمه الله و منها مسألة الحدث الاصغر مع السبب المختص باحدهما مما يتعلق بالاعالى من نوم و نحوه فتعلق الطهارة به وحده دون صاحبه على الاقوى.

اقول قوله مع السبب المختص باحدهما الى قوله من نوم و نحوه كالسكر و الاغماء على الاصح اما النوم فانه لما كانت الروح الحيوانية متعلقة بالقلب و منبسطة على سائر البدن لتدبير الغذاء بالاتها من الجاذبة و الهاضمة و الدافعة و الماسكة ربما (و بما خ) لحقها تعب و ملال و تطلب الاستراحة فتنجذب من اقطار البدن و اول ما تنجذب منه من العينين فتجتمع فى القلب فينام صاحبها لاجتماعها فى القلب و قد ثبت شرعا انه حدث اصغر موجب للوضوء فكان هذا السبب مختصا بالاعالى ظاهرا باعتبار مباديه و ما ينسب اليه و الا فهو فى كل البدن الاعالى و الاسافل لكن لما اراد حفظه الله تعالى بيان اختصاص الحدث ذكر النوم و هو بهذا الاعتبار كما ذكر متجه و نحوه كالسكر فانه تغطية العقل و محله الدماغ و منبعه القلب و الاغماء على القول بسببيته كما هو الاظهر كالسكر باعتبار المحل و المنبع و ان اختلفا فى ذاتهما و بالجملة كلها تنسب الى الاعالى و اما البول و الغائط و الريح فالاقوى فى الاعتبار اشتراكهما فيها لان اعالى المعدة و ان تعدد (تعددا خ) الى الحقوين لكن اسافلها و الاتها كالمثانة و اسافل الامعاء و السبيلين يشتركان فيها فاذا كان ذلك من الاعالى تعلق بذلك المحدث حكم الطهارة دون صاحبه و قوله على الاقوى هو كذلك لان الشخصين متعددان فى الاعالى و الحدث وقع (دفع خ) من واحد مستقل بالسبب و الاته بالنسبة الى النوم و السكر و الاغماء فيلزمه خاصة حكم حدثه و لما كان الحدث انما هو عبارة عن النجاسة المعنوية الشايعة فى جميع البدن الذى من جملته الاسافل المشتركة و ذلك الحدث الشايع هو السبب فى وجوب الطهارة احتمل التشريك و لكن الاول اظهر.

قال ايده الله تعالى فاذا حاول الوضوء و اراد الحركة الى الماء و ابى عليه الاخر فهل له اجباره بنفسه او مع الرجوع الى الحاكم او لا بل ينتقل فرضه الى التيمم مع حصول ما يتيمم به.

اقول وجه الاجبار توقف الواجب المطلق عليه و كلما يتوقف عليه الواجب المطلق و هو مقدور فهو واجب و وجه استقلاله بالاجبار من دون الحاكم ان الحاكم انما يحتاج اليه لبيان ما يخفى من الاحكام و يشكل و هذا الوجوب بالنسبة الى المحدث لا خفاء فيه و لا اشكال و لان الاصل الاستقلال و عدم التسلط عليه فله اجباره و الا لماكان الواجب المطلق واجبا مطلقا و وجه الحاجة الى الحاكم ان الحاكم انما اقيم لاقامة العوج فهو خليفة عام فى ابواب الحبسة التى هذا منها و غير مسلم ان هذا مما لايخفى و لايشكل و الاصل مقلوب و وجه عدم الاجبار ان الشخص الاخر لايتعلق به حكم الشرطية لنفسه و لايكلف اعانته فى الطهارة كما فى نظائره فاجباره منه او من الحاكم تحميل له وزر غيره و تكليف له بتكليف غيره و هو غير جايز شرعا و لا عقلا فان قيل ان الرجلين قد اشتركا فيهما فلكل واحد منهما فى كل منهما نصف على سبيل الشيوع فاذا امتنع من مطاوعة المحدث فقد غصبه حصته من الرجلين قلنا ليس امتناعه مستلزما للغصب بل هو اعم نهاية الامر انه لايجب عليه بذل حصته (حصة خ) منهما للمحدث و اجباره على ما لايجب عليه ظلم له فلايجب اجباره و هذا هو الاقوى فينتقل فرضه الى التيمم و لو لم يرض بالمطاوعة الا بمال فهل يجب بذل ما لايضر بحاله كشراء الماء و النقل اليه و الاته ام لا لاصالة البراءة و الاول هو الظاهر.

قال ايده الله تعالى فان احتاج الى الحركة (بطل خ) فابى عليه ايضا احتمل فيه (فله خ) الاجبار المار و سقوط الصلوٰة لفقد الطهورين.

اقول قد تقدم تضعيف الاجبار و تقوية الانتقال الى التيمم و الحكم جار هنا فالاقوى انه حينئذ يكون فاقد الطهورين و فيه خمسة اقوال:

الاول الاداء لشغل الذمة بالامر المطلق و القضاء لتحصيل البراءة باليقين (اليقينية خ).

و الثانى عدم وجوب الاداء لعدم الشرط و لا قضاء لعدم الامر بالقضاء.

و الثالث الاداء خاصة لوجود شرط الوجوب و هو توجه الخطاب للمكلف الخالى من موانع التكليف و الشرط المفقود شرط فى الصحة لا فى الوجوب و

لعموم (قوله خ) فاتوا منه ما استطعتم.

و الرابع القضاء خاصة لسقوط الاداء بفقد شرط الصحة و المشروط عدم عند عدم شرطه و اما القضاء فلوجود المقتضى و هو الوجوب فاذا زال المانع و هو فقد الطهارة اعملنا حكم المقتضى لشغل الذمة المستصحب بناء على ان القضاء بمقتضى الامر الاول كما هو الاقوى خلافا للمشهور.

و الخامس قول المفيد انه ان ذكر الله فى الوقت بقدر الصلوٰة كفاه ذلك و الا فعليه القضاء بناء منه على ان الصلوٰة ذكر على هيئة مخصوصة فى وقت معين و الهيئة فى الوقت ممتنعة لفقد شرطها لان الذكر من حيث هو لا شرط له بل هو حسن على كل حال و الشرط للهيئة فاذا اتى بالميسور فى الوقت سقط عنه المعسور و الا فعليه القضاء لشغل الذمة و لعموم من فاتته صلوٰته (صلوٰة خ) و الارجح عندى من هذه الاقوال الاول و قد حققناه فى مسائل الاصول بما لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه طلبه و اما شيخنا فانه اختار الثانى لسقوط الاداء بعدم الشرط و سقوط القضاء لعدم الامر الجديد بالصلوٰة كما هو مذهب المشهور.

قال سلمه الله و لو اراد المسح على القدمين المشتركين فابى عليه الاخر احتمل الاجبار و الاكتفاء بالاعالى كالمقطوع و الرجوع الى التيمم لاختصاصه بالعوالى.

اقول قد اشرنا سابقا الى ان الحقوين و ما تحتهما مشترك بينهما على جهة الشيوع و هذا معلوم بدليل انك لو قلعت شعرة من ذلك المشترك تضررا تضررا بها معا دفعة فكان كل واحد اختص بها و قلعت من جلده و هذا شىء ظاهر فاذا اراد احدهما الطهارة من الحدث الاصغر المنسوب له او المشترك على الاحتمال و اراد المسح على القدمين المشتركين فابى عليه الاخر احتمل الاجبار و هو هنا اقوى من الاجبار على الحركة لان هناك اجبارا على المساعدة و هنا الاجبار دفع لمن منع من التصرف فى ماله و نظير هذه فى شراكة المال و الظاهر هناك لتسلط الشريك على انتزاع حصته المشاعة مع امتناعه او غيبته او مع غصبية حصة شريكه فيقاسم الغاصب بمعنى انتزاع حصته لا تولية حصة شريكه للغاصب فيكون غاصبا ضامنا و

استشكل المحقق الشيخ على (ره) فيما لو اجبره الظالم على دفع نصيب شريكه هل يتعين المدفوع للشريك و فيما لو اخذ الظالم قدر نصيب الشريك من المال المشاع بنية اخذ مال الشريك هل يتعين الباقى للمالك قال (ره) لم اجد للاصحاب فيه تصريحا بنفى و لا اثبات مع ان الضرر قائم و الحكم مشكل و اعلم ان حكم ما نحن فيه مما يعلم منه ذلك و لو اعملنا بحديث لا ضرر و لا ضرار فى الاموال المشتركة قلنا بتعين حصة (حصته خ) فى صورة المقاسمة للظالم لا فى صورة اخذ الظالم قدر حصة الشريك و اما هنا فالامر دائر بين واجب و حرام بناء على ما رجحنا من عدم الاجبار و الا فلا حرام فاذا قلنا بعدم الاجبار كما هو الاجود لان الاصل عدم التسلط على الغير فجبره فمسح كان واجبا و حراما لان حركة المسح الواجب منهى عنها لاستلزامها المسح على الغير المنهى عنه فلقوة المانع على دفع المقتضى و اشتراط القربة فى المقتضى يبطل هذا بناء على ان مطلق النهى مانع من الامر عند التعارض و لو اشترطنا فى مانعية النهى مقاومة الامر لا مطلقا فهل النهى عن المسح على حصة الاخر من القدمين مقاوم للامر بالمسح على حصته منها (منهما خ) الظاهر نعم فلو مسحها (مسح خ) فالحال هذه بطل وضوءه لان مسحه منهى عنه لاستلزامه المسح المنهى عنه من جهة الشريك فالاجود عدم الاجبار لما مر و عدم صحة مسحه لو مسح و اما الاكتفاء بالاعالى كالمقطوع فمبنى على ان ما تعذر الاتيان به و ان كان بعضا من الشيء الواحد بحكم المعدوم كالماء الموجود المحكوم بنجاسته عند مريد التيمم فانه معدوم حكما تبعا لمعدومية جهة الاستعمال و هى الطهورية ام لا لصدق الوجود (الموجود خ) و الوجدان عليه و لهذا اشترط الشيخ اهراقه فى صحة التيمم و الارجح انه بحكم المعدوم فعلى هذا يكتفى بالاعالى لذلك و لعموم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و لو قلنا بانه (به خ) بحكم الموجود و انما منع من استعماله مانع امكن الرجوع الى التيمم بناء على ان الوضوء لايتبعض و على قول الشيخ (ره) يوضئ الاعالى و يتيمم عن المسح و يحتمل عن الكل و لو قلنا بأن الوضوء يتبعض على ما نقله محمدتقى المجلسى (ره) فى شرح الفقيه عن بعضهم كالغسل فاذا غسل شيئا منه ارتفع (عنه خ) الحدث فاذا غسل يده اليمنى فى الوضوء

جاز له مس خط القرآن بها قبل غسل اليد اليسرى احتمل توضؤ الاعالى و التيمم للاسافل بناء على ان حكم التيمم بحكم مبدله كما اذا امرنا من احدث فى اثناء الغسل بالاتمام و الوضوء لرفع الحدث الاصغر عن الجزء الذى طهر من (ظهر منه خ) الاكبر او للكل بناء على عدم تبعيض حكم التيمم.

قال ايده الله تعالى ثم اذا كان الاول متطهرا هل ينتقض طهارته (حدثه خ) بحدث صاحبه المتفرع على العوالى حيث ان الحدث تعلق بتمام البدن و من جملته بعض اعضاء الوضوء من الاخر و الوضوء لايتبعض او تبقى طهارته و يختص الحدث بالعوالى فيجوز لكل منهما مس الكتاب بالاسافل او يختلف الحكم باختلافهما فيحرم المس من جهة المحدث دون المتطهر.

اقول اذا كان الاخر متطهرا هل ينتقض طهارته (حدثه خ) بحدث صاحبه المتفرع على العوالى اى حدث النوم و السكر و الاغماء ام لا، الظاهر انه لاينتقض طهارته (حدثه خ) لاختلاف جهات الاسباب و محالها الموجب لاختلاف مسبباتها و اما تعلق الحدث بتمام البدن فانما تعلق منه بحصة المحدث لا بما يخص المتطهر لان مجاورة المتطهر (المحدث خ) حدث و ملاصقته ليس بحدث و ان كان على جهة الاشاعة لان الحكم و الواقع توافقا (يوافقا خ) هنا فاحتمال سريان الحدث على المتطهر بالاسباب العالية ضعيف جدا و مثله فى الضعف احتمال اختصاص الحدث بالاعالى بل تسرى الطهارة فى كل ما للمتطهر من المختص و المشترك و الحدث يسرى فى كل ما للمحدث من المختص و المشترك فيجوز للمتطهر مس الكتاب باعاليه و بالاسافل الا على ما احتمله فى التذكرة من تحريم المس بالعضو النجس بغير عين النجاسة فمن قال بذلك يحتمل له المنع من مس المتطهر بالاسافل بناء على ان النجاسة المعنوية بحكم النجاسة العينية كما اشارت اليه بعض الروايات و يحرم على المحدث مس الكتاب بالاعالى و الاسافل و لو اراد المتطهر مس الكتاب بالاسافل فامتنع المحدث فمس الكتاب قهرا على المحدث بنى على المس بالعضو النجس و لو امره المتطهر ان يمس له الكتاب فمس بقصد المس بما يخص المتطهر فاحتمالان و الاقوى المنع لان ما يخص المحدث هو الحامل حينئذ

لما يخص المتطهر و هو ممازج له على جهة الشيوع و باقى كلامه يعلم مما ذكرنا.

قال سلمه الله تعالى و كذا الحكم فيما اذا التزم احدهما بالوضوء لبعض الاسباب دون الاخر.

اقول اذا التزم احدهما بالوضوء بالنذر و العهد و اليمين فى وقت او دائما جرت فيهما جميع الاحكام المحتملة سابقا من الاجبار و عدمه و الرجوع الى التيمم و احكام المس و اذا التزم الوضوء الرافع او المبيح و ان كان غير موقت انتظر السبب الصالح له نعم اذا قلنا بأن التجديدى رافع و مبيح كما هو الظاهر لايجب الانتظار فى نذر المبيح و يجب فى نذر الرافع و لو نذر مطلق الطهارة لم يجب انتظار السبب الا اذا كان متطهرا عن جنابة فنذر الوضوء فى هذه الحال فان المشهور عدم انعقاد الرافع و المبيح و المطلق نعم ربما فهم من كلام بعضهم جواز التجديدى للمتطهر عن الجنابة كما قد يفهم من البحار و بالجملة نذر الرافع الموقت ان اتفق وقته محدثا وجب و الا انحل النذر و لايجب الحدث لتحصيل الشرط على الصحيح و لايتحقق لاحتمال انه محدث فى الواقع و الحاصل على تقدير انعقاد النذر تجرى فيه مع الاخر الاحتمالات المتقدمة.

قال ايده الله تعالى و منها اذا اشترك الحدث الاصغر بينهما فان وجب الوضوء على احدهما دون صاحبه لفراغه من صلاته جاء الحكم السابق فان اشتركا فى الوجوب كان القول بوجوب الاجبار فيه باحد الوجهين السابقين اقوى من السابق.

اقول اذا اشترك الحدث الاصغر بينهما فان كان قد صلى احدهما قبل الحدث جاء ما تقدم بالنسبة الى من لم يصل و قد ذكر سابقا و المراد باشتراك الحدث حصوله من الاسافل من بول او غايط او ريح و لا ريب فى الاشتراك لانها من الاسفلين اللذين انعم الله بهما على كل واحد منهما لحصول التخلى منهما معا لاشتراكهما فى اسفل المعدة و المثانة و السبيلين نعم لو خرج احد الثلاثة بعينه بحيث لايشتبه بشىء غيرها من فوق المعدة و ان لم ينسد الطبيعى و لم يعتد فان لم

نقل بانه ناقض فلا كلام و ان قلنا انه ناقض كما هو الاجود و كان بحيث يختص باحدهما لحق حكمه بمن اختص به و قد مضى و ان لم يصليا و اشتركا فى الحدث ترجح اجبار الممتنع بنفس المريد او بالحاكم لدخول هذه الصورة فى الامر بالمعروف (و النهى خ) بخلاف الاولى و ان دخلت فى المعاونة على البر فلايتجه الاجبار و رجحان الاجبار هنا (هذا خ) مع ضيق الوقت او مع السعة و ظن عدم ارادة الممتنع اما مع السعة و ظن ارادته فالاجود العدم و مع عدم ظن الارادة لايبعد رجحان الاجبار فان لم يتمكن من اجباره حيث يجوز توضأ هو و مسح لنفسه و ارتفع حدثه لانه مسلط على المسح فلايكون منهيا عنه من جهة حصة الممتنع و يصلى و لايضره ما فى الاعضاء المشتركة من حدث الاخر و ليس كحامل النجاسة بل هو حامل المحدث و حامل المحدث ليس محدثا و حدث غير المصلى ليس نجسا و لا ممنوعا منه و يحتمل معارضته (معارضة خ) النهى عن التصرف فى مال الغير بغير اذنه للامر بالواجب فيرجح المانع و هو احتمال قوى و عليه فيرجع الى التيمم على ما اختاره (نختاره خ) و اما الشيخ فانه قوى الاجبار لما ذكرنا و تردد فيما يأتى ظاهره التيمم و المسألة مشكلة و المنع عندى فى الكل اوجه... سابقا فى مطلق المسح لعدم حصول الاشتراك فى الوجوب.

قال ايده الله تعالى و منها ما اذا اختص الحدث الاكبر باحدهما لتعلقه بالعوالى كمس الميت بها من واحد دون الاخر ففى مسألة التشريك بالاسافل فى الاجبار و عدمه نظير ما سبق فيما سبق.

اقول هذه المسألة يعلم حكمها مما سبق من جهة الاجبار و عدمه بالنسبة الى الاسافل و بقى فرق هو ان الحدث الاكبر يتبعض و معنى التبعيض بقول مطلق ينقسم على قسمين احدهما انه لايجب فيه التوالى بل يجوز غسل عضو اول النهار و الباقى عند صلوٰة الظهر و ثانيهما انه لو كان عند المحدث ما يكفى بعض الغسل من الماء فانه يستعمله فى الرأس مثلا و يتيمم بدلا عن الباقى او عن الكل على احتمال و بالجملة فهذا معنى تبعيض الغسل فعلى هذا تفارق هذه المسألة نظيرتها السابقة فى الاصغر اذا حكمنا عليه بالرجوع الى التيمم لعدم التبعيض هناك بهذا المعنى و

اطلاقه سلمه الله ليس يريد به العموم و انما اراد به حكم الاجبار و عدمه فى الجملة و لايلزم منه المساواة فى جميع الاحكام و هذا معلوم و بقى شىء و هو ان حدث المس مختلف فيه هل هو حدث اكبر او حدث اصغر او حدث اكبر فى بعض الاحكام و حدث اصغر فى بعضها كجواز دخول المساجد و قراءة العزائم و السر فى ذلك انه ناشى عن الاكبر فهو انزل منه رتبة فله صورته و شبهه لعدم الاستقلال بل لا بد معه من الوضوء و حيث كان انزل منه كان اكثر احكامه احكام الاصغر و المصنف اطال الله عمره و رفع ذكره لم اعلم اختياره فى هذه المسألة فان كان اختياره انه اصغر فاطلاقه ان اراد به العموم لم يرد به كل شىء حتى فى عدم التبعيض بقول مطلق لان ذلك مما لايخفى على من هو ادنى منه فكيف مثله و هو هو و ان اراد به ما (مما خ) ذكرنا سابقا كما هو الظاهر من المقام فلا بأس الا ان المقام يستدعى بيان الفرق لئلايتوهم العموم و ان اختار انه اكبر او التفصيل فالتفصيل كما ذكرنا.

قال سلمه الله تعالى و منها ما اذا اشترك الاكبر بينهما كما اذا احدث من الاسافل و اشتركا فى العوالى و يجرى الحكم فى الاجبار و عدمه و امكان طهارة احدهما دون الاخر على نحو ما مر.

اقول اذا اشتركا فى الاكبر كخروج المنى من الاسافل او الحيض او مسا ميتا باعاليهما فحكم الاجبار و عدمه اذا كان السبب من الاسافل يعلم مما سبق فى مسألة اشتراكهما فى الحدث الاصغر من رجحان الاجبار على التفصيل المذكور و امكان طهارة احدهما فيما اذا صلى احدهما فانه يمكن طهارة من لم يصل و ان كان السبب من الاعالى كالمس فعلى المشهور ايضا كما اذا كان من الاسافل و على مذهب السيد المرتضى (ره) بعدم الوجوب لايترجح الاجبار بل يترجح العدم و قد مر الاشارة الى نظائر ذلك فافهم.

قال سلمه الله تعالى و منها ان يكون من احدهما الاكبر و من الاخر الاصغر و حكمه ظاهر مما سبق.

اقول اذا كان من احدهما الاكبر فان كان من الاسافل و من الاخر الاصغر

فيجرى فى كل منهما حكم ما سبق من اجبار كل منهما الاخر لاستعماله الاسافل المشتركة و عدمه و قد تقدم ان العدم ارجح فينقل كل منهما الى التيمم اما فى الاكبر فيغسل الرأس و هل يغسل من الجانب الايمن ما يختص به و ما يشارك فيه يتيمم بدلا منه ثم يغسل ما يختص به من الجانب الايسر و ما يشارك فيه يتيمم بدلا منه فيلزم (فيلزمه خ) تيممان احدهما فى الاثناء لاجل الترتيب و الاخر بعد غسل عالى الايسر و هذا عندى اظهر و قد اشرت الى مأخذ هذه مفصلة فى بعض ما كتبنا ام يتيمم عن الجانبين و يقصد الترتيب فى البدلية فيلزمه حينئذ غسل الرأس و يتيمم عن الباقى ام ينتقل الى التيمم اصلا فلايغسل الرأس بل تيمم (يتيمم خ) عن الكل تيمما واحدا بناء على ان التبعيض فى الغسل انما هو فى الموالاة خاصة و على ان الحدث لايرتفع الا بغسل الكل فغسل البعض لا اثر له فلا فائدة فيه و يتفرع على هذا عدم جواز مس القرآن بالعضو الذى تم غسله و اذا احدث فى الاثناء اعاد من رأس و على ما اخترته و هو الاول يجرى حكم من وجد من الماء ما لايكفيه فيستعمله بالغا ما بلغ و يتيمم عن الباقى و لو عن بعض عضو و لو تيمم (يتيمم خ) عن العضو الذى لم يتم غسله كان احوط و ان كان الاكبر من الاعالى كالمس فعلى المشهور كذلك و على مذهب السيد (ره) عدم الاجبار اقوى و اولى و اما حكم الحدث الاصغر فظاهر مما تقدم.

قال سلمه الله و منها لزوم ازالة النجاسة المتعلقة بالمحل المشترك فى محل الاستنجاء او غيره او بالخاص و اراد الذهاب لازالتها و الحكم يعلم بالمقايسة فى المقامين.

اقول اذا كانت نجاسة باحدهما فان كانت فى محل مختص به من الاعالى او فى ثوبه و اراد الذهاب لازالتها فامتنع الاخر فحكمه يعلم مما سبق فى عدم الاجبار و احتمال الاجبار فاذا قلنا بالعدم كما مر فان كانت فى جسده و امكن ازالة بعضها وجب و الا فان كانت مما يعفا عن قليله و امكن جعلها كذلك وجب و الا فان امكن تخفيفها وجب بحك او بفرك و ما اشبه ذلك و الا فان كانت رطبة و امكن تخفيفها وجب و الا تركت كما هى و ان كانت فى ثوبه و لم يجد غيره ففى صلوٰته

احتمالات:

احدها القاؤه و الصلوٰة عاريا مع امن المطلع قائما و الا فجالسا و يومئ للركوع و السجود و ان امكن السجود على بعض الاحوال كأن يستر دبره بعقب رجليه تعين السجود تاما او ما تمكن عنه.

ثانيها التخيير بين الصلوٰة فيه او القاؤه و الصلوٰة عاريا و الصلوٰة فيه قائما مؤديا للافعال تامة افضل

ثالثها تعيين الصلوٰة فيه و هو ضعيف و للاوسط الجمع بين الروايات و هو الاجود و ان كانت فى الاسافل المشتركة فى غير ما يحرم النظر اليه فان كان الاخر مطلوبا بالازالة كما لو لم يصل توجه الاجبار و الا فهل يقوى الاجبار هنا بخلاف الحدث ام يساويه فلا اجبار على المختار و لايبعد قوة الاجبار لعدم مساواته للحدث لانه فى الحدث لايسرى الى الاخر فيكون جبره على طهارة حصته غير راجح و لشرط النية من المجبور و هى لاتحصل الا من المختار و لايكفى تولى الحاكم لها هنا كما يكفى فى اخراج زكوٰة مانع الزكوٰة فان الحاكم يجبره على الاخراج و يتولى النية و تكفى لانها منفصلة عنه فيصح فصل نيتها بخلاف ما هنا فلايكون من اجبره على طهارة حصته محسنا بتولى ذلك لعدم التأثير بخلاف تولى تطهير حصته من الخبث فانها تطهر بذلك لعدم الحاجة الى النية فيكون محسنا فى تصرفه فى حصة الغير و ما على المحسنين من سبيل فيتجه هنا الاجبار فلايعارض الامر بتطهير حصته النهى عن تطهير حصة الممتنع و لو عارضه فرضا طهرت حصة المريد لانه فى ظاهر الشريعة ليس عبادة فلاتشترط فيه النية لانه ازالة خبث و ان كانت فيما يحرم النظر اليه فكذلك من جهة رجحان الاجبار الا ان القاعدة المشهورة المعمول عليها تعارضه و هى كلما يحرم النظر اليه يحرم مسه لا العكس و هنا لما كانت حصة الغير شايعة فى حصته حتى انه يصدق ان القضيب له و ينسب اليه ظاهرا كذلك و انه للاخر كذلك و فى الحقيقة لكل واحد نصف شائع فى نصف الاخر بحيث يكون حصته فى حصة الاخر مرئية ملموسة فاذا اقتضى الحال تطهيره كان مع امتناع الاخر قد تعارض المانع و المقتضى و لكن قلنا انه فى الخبث

لا تأثير للتعارض لما ذكرنا، بقى تعارض مانعية تحريم المس و النظر لمقتضى الازالة فتجب الازالة بوضع خرقة ثخينة على يد المزيل (المزمل خ) تمنع المماسة كما فى نظائره فان تعذرت الخرقة جففها بحجر او مدر او خشب و كل شىء جاف صلب غير صقيل ان لم يكن (لم يمكن خ) جعل احد هذه (الاحكام خ) مكان الخرقة او جففها و لو كانت لا جرم لها (بها خ) و امكن بصب الماء عليها او القعود فى الماء وجب و قدم على التجفيف وجوبا و الا صلى كما هو و لا يمس عورة غيره و لاينظر اليها و ان كان لو فعل ذلك طهر كما فى نظائره مثلا لو ان رجلا غسل الاجنبية غسل الاموات و غسل عورتها بيده مكشوفة و نظر اليها حال ازالة النجاسة فلما اراد الغسل اجرى عليها الماء من غير مس و طفل لايحرم عليه مسها يقلبها له او يقلبها هو بخشبة فغسلها غسل الاموات و هو ينظر اليها بل لو قلبها بيده الا انه لايجرى بيده شيئا من الماء المعتبر فى التطهير على شىء من بدنها فالظاهر صحة غسلها و هذا مقتضى الاصول الشرعية بمعنى ترتب اثر الصحة عليه بحيث لايجب بمسها غسل و لو وقعت فى البئر لم ينزح لها شىء و تجوز الصلوٰة عليها بذلك الغسل و لو وجدت النساء قبل الدفن بعد ذلك لم يجب تغسيلها و لو اجرى شيئا من الماء على شىء من شعرها بيده فاحتمالان مبنيان على ان الشعر مما يجب غسله فى الاموات فيجب بمسه الغسل قبل الغسل ام لا و على الاستحباب هل النهى عن المستحب فى الواجب مبطل للواجب مطلقا ام اذا صدقت عليه الجزئية ام لا و بعضهم ابطل هذا الغسل و على فرض الصحة منعنا منه و قلنا يجب ان تدفن بثيابها من غير غسل لقوة المعارض و ليس المنع منه للنهى (عنه خ) فى حد ذاته و لا لاستلزامه المحرم المنهى عنه اذ لا ملازمة فى الحقيقة بينهما و انما ذلك لكراهة وقوع المحرم من نظر او مس فكساها سبحانه و تعالى بسره و طهرها بفاضل بره حفظا لحرمتها و طلبا لسترها من ستار العيوب عز و جل و لهذه العلة امرنا مريد ازالة النجاسة عن العورة المشتركة بغسلها بخرقة من غير نظر اليها و لا مس و بالجملة فالامر ان شاء الله تعالى ظاهر.

قال سلمه الله و منها انه لو كان احدهما كافرا فهل ينجس محل الاشتراك

فلايظهر تغليب الاسلام و على الاول هل يسقط التكليف بالطهارة لبطلان التبعيض او ينزل منزلة المقطوع او يلزم التيمم و على القول بتغليب الطهارة يتعين الارتماس بالمعصوم لعدم امكان التحفظ من تنجيس الماء او يلحق بالسابق.

اقول اذا كان احدهما كافرا كانت حصة المسلم طاهرة فى نفسها بمعنى انها جسد المسلم فاذا كانت حصة الكافر مداخلة لها وجب الحكم بالنجاسة الخبثية المستمرة و لاترتفع عن الحصتين الكافرة بالذات و المسلمة بالعرض لاستمرار الممازجة و المباشرة على الصحيح و احتمال تغليب جانب الاسلام اضعف من احتمال تغليب جانب الكفر لان النجاسة تتعدى و الطهارة لاتتعدى و انما تتعدى الطهورية الى القابل لها لا مطلقا بل لكل حكمه و اراد سلمه الله بقوله فلايظهر تغليب الاسلام ان المشترك يحتمل النجاسة التى لاتظهر عليها اثار الطهارة و لو حكما و ان تغليب الاسلام ظهور الاثار حكما و احتمال عدم تغليب الاسلام ضعيف و احتمال تغليب الاسلام بحيث يحكم بالطهارة حتى من النجاسة الخبثية لصدق عصمة الماء عليه اضعف و قد احتمله بعض الناس و لعله استفاده من عبارات العلامة (ره) فى كتبه فيما اذا وقع الكافر فى البئر فمات ردا على ابن ادريس بنزح الكل (له خ) قال ما معناه انه اذا مات زال كفره لان الكفر اعتقاد و هذا بانتساب العضو الى المسلم فى الجملة اقوى و هو اضعف من تغليب الكفر ثم اذا احدث المسلم او الكافر من الاسافل هل يسقط التكليف بالطهارة لبطلان التبعيض او تتبعض لتنزيله منزلة المقطوع او يلزم التيمم فوجه سقوط التكليف عدم قبول المحل للطهارة لانه جسد الكافر و لاتطهر الاعالى وحدها لعدم صحة التبعيض لان الشرع لم يرد بتكليف و كلف (مكلف خ) بنصف طهارة و الجزء المشترك ليس بحكم المعدوم مطلقا و لايصار الى التيمم لان الماء موجود و هذا الوجه ضعيف جدا فلاينبغى الالتفات اليه و لعله انما ذكره سلمه الله تعالى لانه فى معرض بيان الاحتمالات الممكنة و وجه التبعيض كالمقطوع ان المشتركة فى جانب قابلية الطهارة بحكم المفقود فيشمله لايسقط الميسور بالمعسور و وجه التيمم ان التبعيض لايجوز فى المائية فاذا حصل المانع منها وجب المصير الى بدلها و اقول

هذا يتجه على ارادة الحدث الاصغر و على ذلك فعلى المختار اقول اقويٰها الرجوع الى التيمم و ان قلنا ان المشترك بحكم المعدوم اتجه حكم المقطوع لكنه هنا (هذا خ) قد يكون بحكم الموجود كما سيأتى و على قول الشيخ (ره) توضؤ الاعالى و يتيمم عن الاسافل و يحتمل التيمم عن الكل بعد غسل الاعالى و مسح الرأس و لو وضأ الاعالى و مسح الرأس ثم وضع القدمين فى كثير لاينفعل و ادخل يديه فى الماء و مسح عليهما بقصد المسح ببقية البلل صح وفاقا للمحقق و من تبعه و خلافا للمشهور و على هذا فلايصار الى التيمم مع امكان مبدله و الذى ظهر بعد بذل جهدى تعين هذا الوجه خصوصا هنا ان امكن حصول الماء الكثير و الا ففرضه التيمم و اما على فرض ان الحدث اكبر فان كان الغسل ارتماسا فى الكثير او رتب و غمس الاسفل الايمن بعد غسل الاعلى ثم الايسر كذلك صح لان حصة المسلم فى نفسها طاهرة و قابلة للتطهير فيرتفع حدثها بذلك و تبقى نجاسة الممازجة و هى خبثية لاتمنع مع التعذر من ازالتها و اما اذا كان الماء قليلا غسل الاعالى و اما الاسافل فان قلنا باكتفاء ماء الغسل لازالة النجاسة بدون تكرير بناء على ان القليل فى التطهير و غيره لاينفعل او لايحكم بنجاسته الا بعد انفصاله عن العضو او فرقنا بين ورود الماء على النجاسة فلاينفعل و ان انفصل لا العكس امكن الحكم بطهارة الاسافل عن الحدث و حكم الخبث معلوم و الا فان قلنا بالتبعيض بالمعنى الثانى كما مر على ما هو الراجح عندى غسل المختصة و تيمم (يتيمم خ) عن المشتركة تيممين احدهما بعد اعالى الايمن بدلا عن اسافله و الثانى بعد اعالى الايسر بدلا عن اسافله و قد مر على هذا انه ان قصد بالتيمم باقى العضو صح عندى و ان نوى به انه بدل كل العضو و ان غسل بعضه كان احوط و ان احتاط بالتيمم بعد ذلك عن الجملة حتى الرأس كان اولى و اعلم انه لايكفى عندى ماء الغسل لازالة النجاسة الا اذا كرر و قصد بالماء الثالث رفع الحدث هذا فيما يقبل الازالة و ان القليل ينفعل مطلقا و اما هنا فالمباشرة مستمرة فلايقبل الطهارة عن الخبث الا بالاسلام و لا فرق عندى بين ورود الماء (على النجاسة خ) و ورود النجاسة فى انفعال القليل فلاترتفع حدث الاسافل الا بالوضع فى الكثير و هو المراد بقوله حفظه الله تعالى و على

القول بتغليب الطهارة يتعين الارتماس بالمعصوم اى الذى لاينفعل الا بالتغيير لعدم امكان التحفظ من تنجيس الماء و قوله او يلحق بالسابق يريد به تنزيله منزلة المقطوع او يلزم التيمم.

قال ايده الله و منها انه لو كان احدهما حربيا جاز لصاحبه استرقاقه ان تمكن من قهره و لو قهره اخر ملكه و تقسم الاجرة الحاصلة على وفق العمل فاذا عمل احدهما بيديه و رجليه او بيد و رجل كان له ثلاثة ارباع و للاخر الربع او بيدين و رجل كان له خمسة اسداس و للاخر السدس و ان عمل باحدى يديه و رجليه كان له الثلثان و للاخر الثلث كل ذلك مع تساوى اليد و الرجل و لو كان المسترق اجنبيا جرى بينه و بين الاخر ما جرى بينه و بين صاحبه و لو كان الاسترقاق لاكثر من واحد قسموا و اقتسموا و لكل من استرقه بيعه و ايجاره و نحو ذلك.

اقول لو كان احدهما حربيا جاز للاخر ان يسترقه اذا تمكن من قهره لانه كغيره من الحربيين و الاتصال بالمسلم لايخرجه عن حكم اهل ملته و لايمنعه اتصاله به من ذلك رفعا لما قد توهم (يتوهم خ) كيف يملك نفسه لانه مشارك له فى كثير من اجزاء بدنه فيكون كأنه تملك بدنه لانه منفصل عنه حقيقة و حكما و تداخل بعض الاجزاء فى اخر على جهة الشيوع لايخرجه عن التعدد حقيقة و حكما و تصورا و الا لماامكن بيع الجزء المشاع و لا وقفه و لا اباحته اذا غصب الجزء الاخر و هذا ظاهر و لو لم يتمكن من قهره و استعان بغيره فقهره له احتمل بناء حكمه على ان الملك هل يحصل بمجرد الحيازة مطلقا او مع قصد التملك او مع عدم قصد الحيازة للغير و الظاهر هناك انه مع قصد التملك و انه مع قصد الحيازة للغير تثمر ملك الغير ما لم ينف ذلك و يترك المجاز معرضا عن (قصد خ) تملكه اما لو امره فالظاهر انه لا اشكال فى حصول الملك بذلك و هذه المسألة من هذا الشق الاخير فيملكه دون القاهر لانه وكيل فى القهر نعم لو قهره الاخر بنية انه له ملكه و ان كان بامر ذلك الاخر المسلم و لو اختلفا فالقول قول القاهر ثم انه ايده الله استأنف كلاما فقال و تقسم الاجرة الحاصلة لو عمل احدهما حرين كانا او مملوكين ام مختلفين على قدر العمل فاذا عمل احدهما بيديه و رجليه و تساوى

عملهن فی استحقاق الاجرة او عمل بید و رجل کان للعامل ثلاثة ارباع و للاخر الربع اذ فی الصورة الاولی یستحق اجرة یدیه و رجل و اجرة الرجل الاخری للاخر و هی ربع و فی الصورة الثانیة کذلك لان له اجرة ید و نصف رجل و هی ثلاثة ارباع و بقی نصف رجل و اجرتها ربع للاخر و لو عمل بیدین و رجل کان له خمسة اسداس لان له اجرة یدین و نصف رجل و هی خمسة اسداس من الکل و بقی اجرة نصف رجل و هی سدس للاخر و ان عمل برجلیه و احدی یدیه کان له اجرة ید و رجل و هی ثلثان و بقی رجل و اجرتها ثلث و هذا ظاهر و لو ملکه الاخر فعمله لسیده شارك او اختص فلا ثمرة فی ذکره و لو استرقه اجنبی کان مالکا له و قاسم الاخر العمل الصادر منه و من عبده علی حسب العمل عن کل منهما باعتبار عمل الجوارح کما مر و لو شارك الاخر الاجنبی فی الاسترقاق او اشتری نصفه منه شارك الاجنبی فیما یختص به مملوکهما من العمل فاذا عمل الاخر بیدین و رجلین کان له سبعة اثمان و للاجنبی الثمن و کذا بید و رجل و لو عمل بید و رجلین کان له خمسة اسداس و للاجنبی السدس و لو عمل العبد بیدین و رجلین او بید و رجل کان للاخر خمسة اثمان و للاجنبی ثلاثة اثمان و لو عمل بید و رجلین کان للاخر الثلثان و للاجنبی الثلث و علی هذا فقس ما لو اشرك احدهما العامل بید واحدة فی هذه الصور مثلا لو عمل الحر بیدین و رجلین و عمل العبد بید واحدة کان للحر اربعة اخماس و للاجنبی الخمس و لو عمل العبد بیدین و رجل (رجلین خ) و عمل الحر معه بید واحدة کان للحر سبعة اعشار و للاجنبی ثلاثة اعشار و هکذا و لو تعدد الملاك له اقتسموا العمل او اجرته علی حسب نصیبهم مع الانفراد و التشریك بنوع ما ذکر و لکل من استرقه او اشتراه من مالکه بیعه و ایجاره و وقفه و تدبیره و عتقه و لو کانا حرین فملکا و اعتق احدهما جاز له شراء الاخر و استیجاره و بالجملة تجری علیه جمیع احکام الممالیك و لو کان احدهما ذکرا و الاخر انثی لزم فی تمیزهما اختصاص قبل الذکر به و قبل الانثی بالاحساس بحیث یکون احساسه بالذکر اولی به من الانثی فینتشر عند شهوته و ان لم تشعر الانثی و یحس بمسه دونها و ان احست بالمس فعلی وجه ضعیف او بالتبع و حکم الفرج الیها

بهذه النسبة و لو لم يكن الامر متميزا بينهما عند انفسهما بحيث لاتظهر اثار الذكورة و الانوثة على الوجه بالحياء و عدمه و بانبات اللحية و عدمها فان امكن اعتبار البول من احد القبلين بأن يحس من اتاه الداعى به و الا فهما خنثيان مشكلان و لايختلف الحال و لا الاحكام اما لو تمايزا لم ينطبق على جميع ما قررنا سابقا لجواز الاختصاص بالحدث من الاسافل و جواز ازالة النجاسة لكل منهما من قبله بالمس و جواز النظر الى ما يخصه هنا على القول بالمنع و بالجملة الاحكام المتقدمة على هذا الفرض و ان اختلفت لاتخفى.

بقى شىء على هذا الفرض يتفرع على كون احدهما رقا انه ان كان الانثى فهل يجوز لمالكها الاجنبى وطؤها او تزويجها من الغير اشكال من انها متميزة فى نفسها و بقبلها فيجوز و مجرد ملازمة اخيها لها و عدم امكان الاستتار عنه لايمنع اصل الجواز و ليست كالخنثى المشكل و لا قبلها كقبل المشكل لانفصال الاعالى و تمايزها مرتبطة كل اعلى باسفله و لو فرض شخص عدم التمايز قيل له ما نقل ان الخنثى التى كانت فى زمان اميرالمؤمنين عليه السلام و هى متحدة الاعالى و الاسافل ما سوى القبلين و تمايزت بالاعتبار المعتضد باثار التمايز فقد زوجت بامرأة فاحبلتها بولد و تزوجها شخص فحبلت منه بولد فكان لها ولد من صلبها و ولد من بطنها و قصتها مشهورة يدل على التعدد و هذه اولى و اذا ظهرت الاثار فى الاعالى بمثل الانبات و تمايز الشهوة بانتشار الذكر عند شهوته كان اولى و اظهر من تلك فيكون الجواز قويا و ان منعناه فى الخنثى لانا انما منعناه هناك لانه لم ينكح واضحا و لهذا قال على عليه السلام لفاعل ذلك انت اجرا من خاصى الاسد و اما هنا على هذا الفرض فالظاهر انها واضحة و لا اشكال فى اصل العقد هذا مقتضى عموم الادلة و وجه المنع احتمال الاشتراك فى العضو و فى الاحساس اى احساس الذكر بذلك للاشتراك فى الحقوين و للشك فى تمايز البواطن كالرحم فيكون ملحقا بالمشكل على انا اذا نظرنا مقتضى القاعدة المتقدمة الموجبة لدفن الاجنبية الميتة بغير غسل بثيابها اذا لم يكن معها الا رجل اجنبى مع ان مقتضى الادلة صحة الغسل كما تقدم فاذا نظرت الى سر المنع هناك وجدته هنا اقوى (فالمنع اقوى خ) فان

قلت ان هذه ليست كالخنثى المشكل فالالحاق بها قياس مع الفارق لان المشكل لايحكم باصالة التة بل يبنى على احتمال الزيادة و لهذا اذا توالج الخنثيان المشكلان و اولج المشكل فى واضح او واضح فى مشكل لم يجب على احد منهم الغسل لاحتمال زيادة العضو المولوج فيه و (او خ) المولوج به و قول العلامة (ره) بالوجوب ضعيف و هذا الذى فرضته مقطوع باصالة القبل فيه فلايلحق به قلت انما الحقناه به لاحتمال الاشتراك فيما ذكرناه و للشك فى تمايز البواطن و الاثار الظاهرة امارات لاتوجب اليقين و لحصول احساس الذكر بذلك لاشتراك الحقوين و لان الشهوة اذا اتت يهتز لها جميع البدن و من جملته المشترك على انا قلنا ان مقتضى الادلة على هذا المفروض يقتضى جواز اصل العقد و انما قوينا المنع لسر القاعدة المتقدمة فى غسل الميتة الاجنبية التى حاصلها ان التكاليف المتعارضة من جهة اختلاف مصالح متعلقاتها يسلك فيها الشارع الحكيم الرؤوف برعيته جهة اللطف فيأمرهم بما هو لذاته بانفراده مكروه مثلا حفظا لهم عما هو اشد كراهة منه اذا تعارضا فافهم و لو اشتراها اخوها صح و انعتقت عليه على الظاهر لعموم الادلة و لو انعكس الامر بأن كان الذكر رقا جاز لها استرقاقه ثم اذا اعملنا حكم الاسافل هنا على الاشتراك اما من جهة اصل الاشتراك او من جهة الاحساس و لو بالمجاورة لاستلزامه السريان او بناء على اعتبار المخارج مع المشتركات الباطنية فى ثبوت الاحداث فحاضت وجب عليهما الوضوء و الغسل و لو اولج فى واضح وجب عليهما الغسل و على ما اعتبرناه من حصول التمايز بظهور الاثار حسا و عقلا كما هو المفروض المستلزم للتمايز شرعا تختص هو (هى ظ) فى حيضها بالوضوء و الغسل كما يختص هو بغسل الجنابة بالايلاج و خروج المنى من الذكر على فرض تعدد القبل و حصول التمايز كما ذكرنا فان تعدد القبل و لم يحصل التمايز بالاثار و لا انتساب فرض احدهما لاحد الشخصين و الاخر للاخر طلب التمييز بين ذكوريتهما او انوثيتهما او الاختلاف بالبول فان كان اذا طلب احدهما البول او امر بذلك دون الاخر خرج من واحد و بول الاخر يخرج من الاخر و يعرف ذلك بارادته نسب اليه ذلك القبل و عرف الذكر من الانثى و ان اتفقا مع التعاقب عند الداعى على قبل

مخصوص كان حكمهما منسوبا اليه و القبل الثانى زائد و ان خرج بول كل واحد عند الداعى الخاص من القبلين معا ابتداء و انقطاعا او ابتداء و لم يختلفا كانا خنثيين مشكلين و يعرف حكمهما مما سبق و ان لم يتعدد القبل حكم عليهما بحكم ذلك القبل الموجود من ذكورية و انوثية كما هو اصل المسألة فان كانا ذكرين لم يجز انكاحهما و ان كانا انثيين لم يجز نكاحهما و باقى الاحكام المتقدمة (المتعلقة خ) بتفاريع هذه المسائل كثيرة و اكثرها يعلم مما سبق مما ذكره الاصحاب شكر الله سعيهم.

قال ايده الله تعالى و منها انهما لو كانا مجتهدين او مقلدين او مختلفين و اختلف حكمهما مع التدافع اقترعا و فى ترجيح الافضل وجه.

اقول اذا كانا مجتهدين و تعارضا فى حكمهما بالنسبة الى انفسهما او بالنسبة الى المستفتى لهما مثلا فكان سائل عن ماء قليل اصابته نجاسة و لم يكن غيره الا التراب فحكم احدهما بالانفعال و وجوب التيمم و الاخر بعدم الانفعال و وجوب الطهارة به فان كانا متساويين فى العلم و العدالة و الزهد عند المقلد بسبب الشهرة تخير المقلد و مع اختلافهما فى الافضلية او الاعدلية و الازهدية فان قلنا بتعين (بتعيين خ) الافضل و عدم جواز تقليد المفضول فلا كلام و الا فلا اقل من استحباب تخير الافضل و الامر فى هذه المسألة على ما افهم لا تشديد فيه فان من نظر الى ما جرت عليه (به خ) الفرقة المحقة فى الاعصار المتقدمة بل الى عصرنا هذا من عدم انحصار التقليد فى جانب الافضل بل لاتكاد تجد تعين الافضل فى الاستفتاء الا فى الالسن و الكتب و اما فى العمل فلا و هذا من غير نكير بينهم مع حصول الظن من المجتهدين و المقلدين بوجود الافضل فى كل بلد و فيهم العلماء الاتقياء و لم ينه احد منهم مقلدا لاحد و ذلك امارة الجواز على ان بعض العلماء انكر معرفة ذلك غالبا لاسيما بين العلماء المشتهرين بل صرح بعضهم بانه قد يكون الامر على خلاف الظن و الشهرة و لو قيل ان الاعتبار (الاعتماد خ) بالظن لا بالواقع قيل له كذلك و لكنهم يختلفون فى الافضلية فى علمين معتبرين فى الاجتهاد و لايكادون يتساوون فى كل ما يتوقف عليه الاجتهاد فان قيل قد نقل الاجماع على ذلك كثير

من العلماء و القائل بجواز ذلك قليل قلنا الاجماع فيه ان المخالف غير معلوم بعينه و هو ينقض الاجماع على ان الاجماع المنقول يحتمل ان يكون الاجماع اجماعا محصلا خاصا و المحصل اذا لم يكن عاما لاتكون حجيته عامة بل للمحصل خاصة بكسر الصاد و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و على تقدير حصول الاجماع المحصل العام فى الزمان السالف قد قررنا انه يجوز تعاكسه لاسباب اشرنا الى بعضها فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع على جهة الاشارة ما لم يتقارن (لم يقارن خ) اتفاق جميع الفرقة المحقة مع امامهم عليه السلام و حصول ذلك متعذر فى غير ضرورى المذهب فان قيل انك لاتشترط فى الصحة ذلك بل تكتفى فى صحة العمل بوجود العامل بالحكم الواقعى بواحد مع امام العصر عليه السلام و اذا نظرت الى هذا الذى قررت وجدته لايخلو زمان منه فان فى كل عصر علماء لا بد فيهم اعلم او اعدل و له مقلدون فيهم موافقون لما قرر العلماء فكيف قلت اما العمل فلا قلت انا لانمنع الافضلية و الاستحباب و انما الكلام فى التعين فانه من البعيد بل الممتنع ان يكون التعين مطابقا للواقع و اكثر الفرقة المحقة فى العمل على خلافه فى كل زمان نعم يكون فى بعض الاوقات اما انه عام يستمر ابدا فلا و هذا الكلام استطردناه على اطلاق تعارض حكمهما و الا فظاهر عبارته سلمه الله تعالى فى تعارض حكمهما فى انفسهما و ذلك فى مثل ما مثلنا به حكم احدهما بانفعال القليل و الاخر بعدم الانفعال و لم يكن عندهما الا ماء قليل اصابته نجاسة فحضرت الصلوٰة فيقترعان فمن اخرجت القرعة حكمه عملا به و بيان ذلك ان المطهر لو توضأ طهر على مذهبه و لكن المنجس يمنعه لانه اذا مسح المطهر على قدميه نجست قدما المنجس و اذا منعه جاء ما قدمنا (قدمناه خ) فلايجوز له المسح و الوضوء لايتبعض فيرجع الى التيمم فان اخرجت القرعة حكم المنجس تيمما فكان المطهر لم يلحقه من القرعة ازيد مما يلزمه و لو منعه المنجس و المنجس لو اراد التيمم و لم يحضره ما يتيمم به و احتاج للسعى الى التراب فمنعه المطهر و قال انت منعتنى من استعمال الماء فانا لااسير معك الى التراب و قد قدمنا انه ليس له اجباره اليس يكون فاقد الطهورين فاذا اقترعا فخرج حكم احدهما عملا به معا اذ لا بد من

اتفاقهما على شيء شرعى و هو حكم القرعة لان عملهما بمذهب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح و بالقرعة ترجيح بمرجح و ان لم يعملا بها لزمهما مع التدافع عملهما بخلاف مذهبهما معا و كون القرعة لكل امر مشكل هو مقتضى مذهبهما فان قلت كيف يجوز للمجتهد ترك الراجح و العمل بالقرعة التى هى خلاف ظنه و هو مرجوح و انما قال الشارع انها لكل امر مشكل و الراجح ليس بمشكل فلزم محذوران احدهما ترك المجتهد لظنه و عمله بخلافه و ثانيهما استعمال القرعة فى غير محل مشروعيتها قلت تمام الجواب يحتاج الى تقديم كلمات على سبيل الاقتصار و هى ان المجتهد مكلف بتحصيل حكم الله الواقعى الوجودى فاذا طلبه و حصل له ظن بحكم راجح ظن انه هو فان كان هو فى الواقع فذاك و الا كفاه حكم الله الواقعى التشريعى الذى هو اقرب المجازات بحسب ظنه الى الواقعى الوجودى و ليس قولنا كفاه الواقعى التشريعى انه يجوز له طلبه بل يجب عليه طلب الواقعى الوجودى و لكن لما لم يقطع بعد بذل جهده باصابة الوجودى بل ظن انه اصابه و هذا النظر و الظن (بالظن خ) حاصل لمن خالفه فى الحكم فمن جهة الظن و عدم القطع قلنا انه اصاب الواقعى التشريعى و هو حكم الله المتعدد و معنى انه واقعى انه مطابق لما يريد الله منه فى الدنيا و الاخرة ما دام ظنه باقيا حتى يحصل له صارف عنه فيطلب الترجيح و يجدد النظر و هذا لما تعذر عليه العمل بمقتضى ظنه كما مر لم يكن المصير اليه راجحا و لم يكن العمل بقول الاخر الذى هو عنده مرجوح راجحا لانه خلاف ظنه كان حكمه الذى يراد منه حينئذ مشكلا لانه اذا تعذر عليه الراجح من جهة المانع و المرجوح من جهة المقتضى فيتوجه حكم القرعة لانها لكل امر مشكل فكان كل منهما كمن اشتبه عليه موضوع الحكم و ليس كل منهما كالمتردد فى الحكم لان ذلك قد تعارض الدليلان المثبتان للحكم عنده و هذا قد ثبت فى الجملة دليل كل من الطرفين الا انه قد اشتبه (اثبته خ) عليه اى الحكمين هو المكلف به فتخرج القرعة حكما قد كلف به و مع هذا فهو لايخرج بذلك عن ظن اصابة الواقع و السر فى الترجيح بالقرعة انه لما ضعف الراجح بالمنع له و قوى المرجوح بالمنع من ضده تعادلا فيرجحان بالقرعة فان

قلت اذا كان كذلك فما الفائدة فى القرعة لم لاتعمل احاديث التخيير فيتخيران حكما يعملان به قلت التخيير انما يحسن لمن يكون سبب التعادل عنده و هذان ليس سبب التعادل عندهما بل كل واحد عنده ترجيح و اما المعادلة (العادلة خ) فمن غيره فلايحسن التخيير لعدم حصول دليل التعادل عنده من ظنه و لو فرض ان احدهما افضل فى اصل الاجتهاد او الاعلمية او الاعدلية او الازهدية عند انفسهما لم يبعد ان يكون ذلك مرجحا لاتباعه لقوة الظن فى جهته و ضعف ظن المفضول بالمانع و ليس هذا تقليدا فى حق المفضول بل هو ترجيح منه فهو نوع من الاستدلال اذ لايجد دليلا اقوى منه مع وجود المانع و لعل هذا وجه قوله و فى ترجيح الافضل وجه فيكون كما لو قوى دليله بالشهرة الا ان الاخذ بالقرعة اولى لاستنادها الى النص و كذلك لو كانا مقلدين احدهما قلد مطهرا و الاخر قلد منجسا جرى جميع ما ذكر لكن هنا يبنى على القول بلزوم اتباع الفقيه من المقلد و عدم جواز العدول و اما على القول بانه يجوز له العدول فى المسألة الواحدة فى واقعتين فلا محذور ان يعدل احدهما الى تقليد من قلده الاخر فيتفقان و لايحتاجان الى القرعة و لايلزم من عدوله عن مقلده الرد عليه فيكون كالراد على الله لانه انما يلزم قبل العمل فاذا عمل بالمسألة مرة واحدة و عدل عنه لم يصدق عليه انه رد عليه و اما قبل العمل فاذا عدل بسبب مانع كمثل ما نحن فيه فالظاهر انه كذلك و اما بدون سبب صارف فاشكال من انه بعد الاخذ عنه اذا عدل فقد رد عليه و يصدق عليه انه راد على الله لانه لم يثبت التصديق له بدون العمل و من ان الدليل انما دل على رد ما حكم به لا ما افتى به و فرق بينهما كما هو مفصل فى باب القضاء من جواز النقض قبل الحكم برجوع الشهود على بعض الوجوه لا بعده بخلاف الاستفتاء و اما مع الاختلاف بأن كان احدهما مجتهدا و الاخر مقلدا لفقيه اخر يخالف مذهب اخيه كمسألة الانفعال و عدمه و حكمهما كما مر الا انه مبنى على عدم جواز العدول او كان اخوه عنده ليس بعدل و باقى الاحكام يعرف مما سبق.

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو مات احدهما فقط فهل يدعى ميتا تجرى عليه الاحكام او حيا لحيوة بعضه فلاتجرى عليه الاحكام الا بعد الفصل او الانفصال

و على الاول يجب قطعه مع عدم خوف السراية و مع الخوف يكفن و يترك المئزر و يحنط و يترك ما يتعلق بالاسافل و يبعد احتمال تبعيته.

اقول لو مات احدهما هل يكون بحكم الاموات لان نفسه خرجت و يتعفن لو بقى فتجرى عليه الاحكام و يجب على المسلمين القيام بتجهيزه ام يحكم عليه بحكم الحى لصدق الوحدة فى الجملة عليهما فيكون الاخر كالجزء فيصدق ان بعضه حى و من مات بعضه لايجهز بل هو بحكم الاحياء لكن الاقوى انه ميت لعدم صدق الوحدة بل مبنى اصل هذه المسائل على التعدد و انما ذكر المصنف ذلك لبيان صحة فرض الاحتمال و لهذا لما كان عنده انه ميت لم يتعرض لذكر الحيوٰة و انما ذكر احكام الموت فعلى هذا يجب قطعه لاجل تجهيزه من تغسيل و تكفين و تحنيط و صلوٰة و دفن و لانه اذا بقى تعفن فقتل اخاه فلاجل هذا وجب قطعه و لايلزم منه الجناية على الميت لمحل الضرورة فانها تبيح المحذورات و لكن مع عدم خوف السراية اما مع خوف السراية الى الحى فلايجوز لان الجناية على الحى اعظم من الجناية على الميت و اكثر مضرة و اشد و ان كان بقاؤه يسرى الى نفس الحى حتى انه كان شخصان خياطان فى بعض السنين فى بعض بلدان العجم على ما نقل لنا بهذه الحالة و ان احدهما مات و لم يقطع و حمله الاخر ثلاثة ايام فمات ايضا فيجوز ان يكون القطع اسلم و لكن الحكم فى ذلك عند ظن السراية و عدمها فان قطع عند جواز القطع قطع من اخر الجزء المختص الذى ليس بعده الا المشترك و يداوى الحى وجوبا حفظا لنفسه و يفعل بالميت ما يفعل بسائر الاموات الا ما سيأتى و لما كان المئزر من سواتر المشترك ترك لاجل الحى و يحنط جبهته و راحتا يديه و يترك مواضع الاشتراك ترجيحا للحيوٰة و الظاهر ان المشتركة فى التكفين بمنزلة المعدوم و اما فى التغسيل و التحنيط فالذى تقتضيه الاصول انها تغسل و تحنط لانها بحكم المنفصل اما لو امتنع الحى فان الاحكام تجرى عليه كما تقدم و اما ترك المئزر و ما يتعلق بالاسافل من الكفن فهو الظاهر لترجيح جانب الحى فيما يقع فيه التدافع و لا ريب انها مانعة له من السعى و الذهاب و غير ذلك فتخصيص تركه بعد احتمال تبعيته بالكفن اولى و اما فى الغسل فان الاولى تغسيل المشتركة

غسل الاموات رفعا لحدث الموت عنه بل لو قيل ان يجب غسل الاسافل على المسلمين عامة و عليه خاصة لكان اظهر.

قال سلمه الله تعالى و يصلى عليه صاحبه لو ساواه او تقدم الميت عليه و فى ادخال الاسافل فى النية وجه و لو قطع مما تحت العضو عظم اشتركا فى تجهيزه و لو امكن قطعه مع عدم خوف السراية قطع و يجب التخلص من النجاسة (و للتجهيز خ) و التجهيز ان كان مسلما.

اقول اذا غسل هذا الميت و كفن منه ما يجب تكفينه و حنط كذلك وجبت الصلوٰة عليه فان كان قد قطع صلى عليه كغيره من الاموات و ينوى على الموجود منه و هل يضم الى الموجود ما بقى فى الحى اذا حضر فى النية او يضم اليه و ان لم يحضر الظاهر انه اذا لم يحضر لم يضم اليه بل يصلى على الموجود و لو حضر و قلنا انه يضم ما بقى اليه فى النية اذا حضر فهل يكفى مطلق الضم ام لا بد من ان يتقدم الحى على المصلين لوجوب جعل الميت بين المصلى و القبلة، الاولى و الاحوط انه اذا وجد من يؤدى الصلوٰة الواجبة غيره يتقدم لان فيه اجزاء الميت و اذا حضرت الاجزاء ضمت الى الباقى فى الصلوٰة و تقدم كما يقدم (تقدم خ) الكل و لايكفى اذا وجد مصل غيره لو تأخر عن المصلى او ساوقه على الاظهر الاحوط و لو كان هو المصلى لا غير قدم المنفصل و ضم ما فيه الى المنفصل فى النية على الاظهر و لو لم يقطع و حصل من يصلى عليه غيره فالاولى ذلك بأن يتقدم ليكون الميت بين المصلين و بين القبلة و هل يجوز له حينئذ الصلوٰة عليه لايبعد ذلك و الاولى ان المصلين لايأتمون به فى الصلوٰة حينئذ لانه فى هذه الحال مساو للميت و المساواة للميت من المصلى انما تجوز مع عدم التمكن من جعله امامه فلو ائتموا به كانوا بحكم المساوين للميت لان صلوٰة المأموم مبنية على صلوٰة الامام و صلوٰة هذا الامام فيها ما فيها مع وجود غيره و لو لم يكن مصل الا هو قدم الميت ان امكن و لو بما يمكن منه كعطفه و الا كفت المساواة للضرورة و الاحوط انه ان كان الميت هو الايمن تياسر فى استقباله قليلا ليكون الميت اقرب الى القبلة و ان كان الميت هو الايسر تيامن قليلا كذلك و الاولى و الاحوط ان ينوى الصلوٰة على الكل من

المختص و المشترك و لو قطع و قطع معه عظم من المشترك اشتركا فى تجهيزه فان قطع العظم و هما حيان اشتركا فى تجهيزه بمعنى انه اذا كان فيه لحم على الاصح وجب تغسيله و تكفينه و تحنيطه ان كان من مواضع التحنيط و قوله سلمه الله اشتركا فى تجهيزه يشير الى ان الظاهر ان المسلمين انما يجب عليهم تجهيز ما يعجز عن تجهيز نفسه و اما من يقدر على تجهيز نفسه فانه هو المخاطب بذلك كمن يقدم تغسيله لحد او قصاص فانهم لايغسلونه بل يؤمر بالاغتسال و هذا العظم المشترك بهذه المثابة فيشتركان فى شراء الماء و السدر و الكافور و يشتركان فى التغسيل و التكفين و التحنيط و الدفن و قوله ايده الله و يجب التخلص من النجاسة الخ، يشير به الى انه يجب على الحى التخلص من النجاسة الحاصلة من الاجزاء الميتة التى يمكن قطعها بقطعها و بتطهير موضع الاتصال بتغسيل نجاسة الموت بالاغسال الثلاثة المعروفة لانه اذا اريد قطع ما يختص فلا بد من ادخال جزء منه من باب المقدمة فى الحى و ذلك الجزء ميت لايطهر الا بالاغسال الثلاثة و كذلك تطهير اجزاء الميت الشايعة فى المشترك و كذلك يجب تطهير ما اصابه من الدم او غيره من النجاسات و كما يجب ذلك فى حق الحى للعبادة يجب التطهير فى حق الميت للتجهيز ثم قال و التجهيز اى و يجب التجهيز ان كان مسلما و هذا ظاهر.

قال سلمه الله تعالى و منها انهما لو زنيا او لاطا فهل عليهما حد (حد واحد خ) او حدان و لو جبر احدهما صاحبه على الفعل او كان احدهما نائما او غير راض بالفعل لم يكن على الاخر شيء من الاثم و لا من مهر المثل للوطء المحرم او وطء الشبهة على اشكال.

اقول اذا زنيا او لاطا عامدين فالظاهر انه يجب عليهما حدان لانهما اثنان عقلا و حسا فيكونان اثنين شرعا و لايخرجهما عن الاثنينية اتحاد الالة لاشتراكهما فيها اذ لاتنقص حصة احدهما عن بعض منها كالحشفة و قدرها على ان القضيب من جهة المباشرة الصورية لكل واحد منهما الة تامة لان حصته شايعة فى حصة الاخر فتكون صورتها قدر صورة الكل فكل واحد يباشر بكل القضيب و يتلذذ بكله فلو طلب الحاكم الاثبات على زناهما و حضرت اربعة رجال عدول و شهد اثنان على

احدهما و الاخران على الاخر فان اعتبرنا اتحاد الالة ثبتت (تثبت خ) شهادتهم و ثبت حد واحد لانه بحكم زان واحد لكن الحاكم يرد شهادتهم و ليس ذلك الا للتعدد فتتعدد المسببات بتعدد الاسباب نعم لو كان احدهما مجبورا او نائما كان حد واحد على المختار خاصة و لا شيء على النائم و لا على المجبور المرفوع الاختيار و ان حصل له باعث جبلى بشرى حتى تلذذ و امنى و لكنه مرفوع الاختيار عن الامتناع فلا اثم عليه و لا حد ايضا و اما غير الراضى بالفعل فان كان لا اختيار له دخل فى المجبور و ان كان له اختيار لكنه غير راض فهذا يحتمل ان يجرى عليه فى بعض الاحوال حكم المختار بأن يكره فى الابتداء و تسكن نفسه فى الاثناء الى الفعل مع قدرته على الامتناع و ان لم تسكن نفسه الى الفعل من ابتدائه الى الانتهاء بل هو غير راض به و لكن يقدر على الامتناع فليس بمعذور لانه مأمور بالامتناع بكل جهده بل لو كان فى الابتداء مرفوع الاختيار ثم تجددت له القدرة فى الاثناء وجب النزع عليه عند التجدد و الا فهو متعمد ثم اذا وقع من المجبور المرفوع الاختيار وطء المحرم لايلزمه شيء من مهر مثل او ارش و انما يلزم الجابر لقوة السبب و ضعف المباشر و لو كان الجبر على وطى الشبهة فنقول انا قد قدمنا انه لايجوز انكاحهما فاذا تزوجا كان سفاحا و الشبهة لاتتحقق الا بالنكاح الصحيح فعلى هذا يلحق بالمحرم و يمكن ان يقال انهما لم يعلما بالتحريم اما لجهلهما او قلدا فيه محللا فهنا يجوز ان يطأ شبهة و حينئذ نقول الجابر ان علم انها اجنبية و المجبور ظن انها زوجته فعلى الجابر الحد و على المشتبه مهر المثل لانه فى ظنه انما جبر على زوجته فهو من جهة مريد للوطى و انما احب تأخيره و لم يرد تلك الساعة وطء زوجته فيتحقق وطء الشبهة بالنسبة اليه و يلحق به الولد خاصة و يلزمه المهر و يرجع به على من غره و جبره بخلاف ما لو كان مجبورا مرفوع الاختيار فانه لا شيء عليه و ان لحق به الولد على الاصلح لحوقا صحيحا لا لحوق شبهة و يلزم المهر الجابر لقوة السبب و ضعف المباشر و يحتمل ان المهر يلزمه و يرجع به على الجابر كالاول.

قال سلمه الله تعالى و لو كان الجبر و الشبهة منهما معا كان على كل واحد

منهما نصف المهر و كذا لو كان احدهما جابرا و الاخر مشتبها و يستقر الضمان على الجابر و يلحق الولد بالمشتبه منهما.

اقول اذا جبر كل واحد منهما صاحبه على من ظنها زوجته فالاجود انه يكون على كل واحد منهما مهر تام لانهما اثنان شرعا و عقلا و يرجع كل واحد على الاخر بما عزمه و انما لزم مهران لانهما متغايران كما قلنا وطآ بشبهة و كل من وطأ بشبهة فعليه المهر و لما كان مجبورا رجع به على من جبره لايقال انه وطء واحد بالة واحدة فيجب مهر واحد على كل واحد نصف لانا نقول ان الوحدة فى الالة ظاهرا و هى متعددة عقلا و شرعا و كذلك الوطء لانا لو فرضنا ان رجلين ادخلا فى امرأة دفعة و امنيا دفعة و نزعا دفعة لكان على كل واحد (منهما خ) مهر تام و ليس هذا الا كما نحن فيه لانه محكوم عليهما بالتعدد فتتعدد اللوازم بتعدد موجباتها و يحتمل اتحاد المهر لاتحاد الالة و الوطى فان الذى كان منهما كالذى يكون من شخص واحد فعلى هذا يلزم كل واحد نصف مهر المثل و لو اتت بولد اقرع بينهما و لا اثر للقيافة فى الالحاق و ان اتت بولدين احتمل الحاق ولد باحدهما و الاخر بالاخر لظاهر الحال و التخصيص بالقرعة و احتمل الحاقهما معا بواحد بالقرعة و هذا اولى من الاول و ان كان ضعيفا و احتمل الحاق ولد باحدهما بالقرعة ثم الاخر باحدهما بالقرعة فيساهم مرتين فاما ان يجتمعا لواحد او يفترقا و هذا هو الاقوى و الاولى و قوله ايده الله تعالى و كذا لو كان احدهما جابرا الى اخر، يريد انه لو كان احدهما جابرا و الاخر مشتبها لزم كل واحد نصف المهر و يرجع المشتبه على الجابر بما عزم فيستقر الضمان اى ضمان تمام المهر على الجابر و لكن الجابر يلزمه الحد ان لم يكن مشتبها و الا فلا حد عليه و يتعين الحاق الولد بالمشتبه ان كان الجابر عالما و الا فالقرعة بينهما.

قال سلمه الله تعالى و فى الموطوءة يلحق (بالحامل خ) المشتبه و لو كان الحمل من غير المشتبه لم يلحق بواحد منهما كل ذلك على اعتبار محل الحمل دون محل الولادة و الا اختلف الحكم فى بعض الصور و كذا فعل ما يوجب التعزير و على كل حال لا بد من اجتناب الاسافل.

اقول ظاهر عبارته حرسه الله تعالى انهما لو كانا اثنين فان اشتبهتا بأن وطأهما رجل ظنا انه زوجهما فالولد يلحق بالمشتبه فان اشتبه الرجل وهما الحق من جهة اعتبار محل الحمل بالرجل و بالحامل و على اعتبار محل الولادة يلحق بالرجل و بهما و لو اشتبه الرجل و الحامل الحق بهما على اعتبار محل الولادة و لم يلحق بالحامل لانها بغى و على اعتبار محل الحمل يلحق بالرجل خاصة و كذا لو تعمدتا الحق به خاصة مطلقا فاما الحاقه بالرجل المشتبه فعلى ظاهر الشرع و اما الحاقه بالمشتبهة من جهة محل الولادة فعلى معنى انها ام له يترتب عليه جميع ما يترتب على الام النسبية المعروفة الا فى الميراث و فى وجوب اجابتها فى الصلوٰة و فى الحضانة و فى وجوب انفاقها عليه مع حاجته و فقد ابيه او اعساره و وجوب انفاقه عليها كذلك و فى العقل عند من قال بعقل من يتقرب بالام فلو جنى ابن لها حملت به خاصة (خطأ خ) فلايكون هذا الابن من العاقلة و ما اشبه ذلك على اشكال فى هذه المستثنيات و ما اشبهها من عدم كونها اما حقيقة لان الام من حملت به و هذه لم تحمل به و من صدق الاسم باعتبار محل الولادة و بالجملة يلحق بالمشتبه من الرجل و الحامل و ما لم يشتبه لم يلحق به و غير الحامل اذا اشتبهت فهذا حكمها و هذا معنى قول المصنف حفظه الله دون محل الولادة و الا اختلف الحكم فى بعض الصور و قوله و كذا فعل ما يوجب التعزير الخ، يريد به انه يتعلق بالعالم دون المشتبه على فرض الذكورية و الانوثة ثم قال و على كل حال لا بد من اجتناب الاسافل و ذلك فيما اذا اختص الحد او التعزير بواحد لئلايحد من لا حد عليه او يعزر اما لو اشتركا فلا و مثل ذلك لو اختص و ظن السراية فى قطع او قصاص فانه يجتنب و يأتى ان شاء الله زيادة لهذا.

قال سلمه الله تعالى و منها درء الحدود و القصاص مع خوف السراية سواء كانت الجناية من احدهما على صاحبه او من خارج و يستوفى منه ما لايخشى سرايته او مقدار ذلك و لايستوفى تماما.

اقول اذا وجب على احدهما حد فلايخلو ان يكون ذلك حقا لله كقطع يد فى السرقة او حقا للادمين (للادميين خ) كما اذا قطع احدهما رجل رجل او يده فان لم

يخف السراية قطعت يده فى السرقة و فى القصاص و عليه نصف دية الرجل المجنى عليه و لاتقطع رجله لانه لايختص بها بل تلزمه الدية و ان خيف السراية و ظن ذلك لزم دية اليد نصف دية كاملة لمن قطع يده و لاتقطع يده فى السرقة و لا شيء عليه لانه حق الله سبحانه و الله اسقط حقه كراهة السراية الى من لم يذنب و يستتاب مع التعزير الذى لايظن معه السراية فان عاد و سرق عزر مع خوف السراية بالتعزير و عدم الخوف بالقطع فلو وجب قتله فى الرابعة او الثالثة نظر فى امره ان كان اذا قتل لاتحصل السراية بقطعه قتل و قطع و الا ترك و كرر عليه ما لايخاف منه السراية كالتعزير او كتقليل اكله و شربه و الا ترك و خلى و قدر الله و حكمه و لا فرق بين جنايته على صاحبه او على اجنبى و ان قطعا رجل رجل فهل له قطع رجلهما برجله بدون رد لانها واحدة بواحدة فلا اسراف ام يرد عليهما نصف دية لان رجلهما بمنزلة رجلين ام يصالحهما بشيء للشك فى الوحدة و التعدد و الظاهر الاول لان رجلهما واحدة و التعدد المعتبر فى كثير من الاحكام انما هو باعتبار تعدد الحصة لا تعدد الرجل و طالب القصاص لايطلب حصة فلو طلب دية رجله وجب على كل واحد نصف دية رجل و لهما فى الرجل كل واحد نصف فاذا قطعهما كان قد قطع على كل جان نصف رجل و هو تمام حقه و كونها قائمة مقام اثنتين غير مسلم لان انتفاع كل واحد انما هو بالاثنتين معا على جهة البدلية و القياس على عين الاعور قياس مع الفارق و الصلح لايجب لعدم الشك فالاول اقوى و لو امكن استيفاء بعض لاتظن معه السراية كقطع اصبعين فى السرقة او اثنين و نصف و هكذا استوفى منه ما يمكن اذ لايسقط الميسور بالمعسور و لو امكن ذلك فى قصاص الجناية و طلب المجنى عليه ما يمكن احتمل ذلك و يعطى باقى الدية بحساب الباقى و احتمل العدم و اعطائه دية اليد كاملة لان الذى سلط عليه فيه هو اليد فاذا منع منها اجمع انتقل حقه الى الدية و التبعيض غير مأمور به بالخصوص و فى الاول قوة و عدم الخصوص لندور الوقوع مع ان العموم يتناول ما لا خصوص فيه و انما ترك التخصيص لذلك.

قال ايده الله و منها انه يجوز لكل واحد منهما لمس العورة للاستنجاء و غيره

اختيارا او اضطرارا على اشكال فى القسم الاول.

اقول هل يجوز لكل واحد منهما لمس العورة و النظر اليها مع الاختيار و الاضطرار ام لايجوز مع الاختيار ام لايجوز مطلقا قد تقدم اختيارنا للمنع (مطلقا خ) و قد سبق فراجعه و وجه الجواز انتسابها اليه عرفا و لغة و لا مانع من الجواز و لا دليل على المنع ظاهرا و دليل الجواز انها عورة لصاحبها و كل عورة يجوز ان ينظر اليها صاحبها و يمسها فهذه يجوز ان ينظر اليها صاحبها و للعموم و وجه الجواز مع الاضطرار انها مشتركة و لايجوز مس حصة الغير نعم لما كان الواجب على المكلف ازالة النجاسات لاجل العبادة المشروطة بالطهارة فيضطر الى المس و النظر و الضرورات تبيح المحذورات و وجه المنع مطلقا ما قدمناه سابقا و المصنف اطال الله بقاه استشكل فى الاختيار من جهة الاشتراك و ان عورة الغير محرمة على غير صاحبها نظرا و مسا خرج من ذلك حالة الاضطرار و بقى الباقى على اصالة المنع.

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو ارتدا معا عن فطرة جرى عليهما تمام الاحكام و لو ارتد احدهما و كان رجلا جرى عليه فى امر امواله و ديونه الى غير ذلك حكم الرجل و ان بقى حيا خوف السراية و ان كانت امرأة لم تحبس و ضيق عليها فى المأكل و المشرب و الملبس و نحوها ان لم يترتب من ذلك ضعف و ضرر على الاسافل.

اقول لو ارتدا معا عن فطرة جرى عليهما تمام الاحكام بأن يقتلا و لاتقبل توبتهما فى الدنيا اجماعا و اما فى الاخرة ففيها قولان و الادلة على القبول اكثر و اصح فالقول به اوجه و فائدة توبته مع وجوب قتله مطلقا قبولها فى الاخرة فقوله تمام الاحكام، يريد به انهما يقتلان و تقسم اموالهما و لو فرض لهما زوجة اعتدت و تزوجت و لو تابا و لم يقدر على قتلهما او ارتدا و تابا و مايعلم بهما احد او ارتد احدهما و تاب و يخاف السراية بقتله قبلت توبتهما على الاصح و تقسم اموالهما على الورثة و لاتعود اليهما ابدا و تحل ديونهما المؤجلة التى عليهما و تحرم عليهما زوجتهما ان كانت و تحل لهما بعد العدة بعقد جديد و هل تحل لهما بعقد جديد

قبل انقضاء العدة احتمالان و مقتضى الاصول الجواز لانها ليست باينة و الا لماجاز بعد العدة و لا مختلعة يتوقف على الرجوع فى البذل و انما انفسخ العقد بالارتداد و قوله و لو ارتد احدهما الخ، يريد به انه ان كان رجلا جرى عليه حكم الرجل المرتد عن فطرة الا فى القتل اذا خيف السراية و الا قتل و يداوى المسلم و يغسل موضع القطع و الاعضاء المشتركة غسل الاموات وجوبا على الحى للعبادة اذا لم يكن المرتد اغتسل قبل القتل لانه اذا تاب قبل القتل كان قتله حدا فيؤمر بالاغتسال غسل الاموات فاذا فعل ذلك و قتل لم يجب على الحى الاغتسال و لا غسل موضع القطع الا ان يكون خرج دم فيطهر تطهير ازالة و ان كان المرتد امرأة لم تحبس كما فى المنفردة (كالمنفردة خ) لان الحبس ضرر (عزرخ) على الاخر نعم يضيق عليها فى المأكل و المشرب و الملبس حتى تتوب الا ان يلحق الاخر ضعف يضر موضع الاشتراك فيترك لئلاتزر وازرة وزر اخرى.

قال سلمه الله و منها انهما يحسبان باثنين و لكل حكمه فى الفسق و العدالة فى الشهادة و الجمعة و الجماعة و العيدين و الجناية و العاقلة و النفقة و سهام الزكوٰة و الخمس و النذر و القسمة و نحوها و فى الخنثى برجل و امرأة فى الميراث و فى غيره يتبع حكم القاعدة و الاصل و يقوم فيه احتمالات عديدة.

اقول يريد انهما يعدان باثنين اى برجلين ان كانا ذكرين و بامرأتين ان كانا انثيين و برجل و امرأة ان كانا مختلفين فى كل مقام بما يقتضيه ففى الشهادة ان كانا عدلين فهما بينة تامة و فى الزنا نصف بينة و مع الاختلاف رجل و امرأة فتضم اليها (اليهما خ) امرأة فتتم البينة فيما تقبل فيه النساء منضمات و منفردات و ان كانا امرأتين و هما ثقتان فيضم اليهما رجل و امرأتان فتتم البينة و هكذا و فى عدد الجمعة اذا كانا ذكرين يحسبان من جملة جماعة عدد الجمعة الذى هو شرط الوجوب السبعة او الخمسة باثنين و فى الجماعة فى الثواب و استحباب التأخر عن الامام و فى العيدين كالجمعة و فى الجناية اذا قتلا خطأ فديتان و عمدا يقتص لهما باثنين و ان قتلهما واحد قتله وليهما و اخذ من تركته دية تامة و ان كانا هما القاتلين عمدا تخير (يخير خ) ولى المقتول بين قتلهما و اعطاء دية واحدة تقسم بين

وارثيهما و بين قتل احديٰهما و يرد الباقى على ورثة اخيه نصف دية و اذا علم الولى السراية الى الاخر فهل يتسلط على قتل احدهما بدون ضمان (له خ) لعموم فقد جعلنا لوليه سلطانا و لايكون ضامنا اذ لم يقصد قتل الاثنين ام يكون ضامنا مع العلم بالسراية الظاهر الثانى لانه مع العلم بالسراية قاصد للانتقام فهو جان اما لو علم عدم السراية فسرت فالظاهر العدم لانه تلف بسائغ مأمول (مأمور خ) به فلا عقوبة و لا قصاص فتؤدى ديته من بيت المال و يحتمل الضمان بالدية لا غير لانه لم يفعل ما يظن (فيه خ) الضرر الموجب للقصاص فتجب الدية اذ لابطل دم امرئ مسلم و هما ايضا اثنان فى العقل لانه اذا قتل قريبه شخصا خطأ كانت الدية على عاقلته و هذان من العاقلة فيعدان اثنين و كذلك فى القسامة يحلف كل واحد منهما قدر ما يخص الرجل المنفرد من الايمان لانهما اثنان و كذلك حكمهما فى النفقة بأن كانا قريبين مع شخص اخر لفقير تجب نفقته عليهم كالابوين فعلى اخيهم ثلث و عليهما ثلثان و لو انعكس فكانا مع اخيهما تجب نفقتهم على الاخر فلهما ثلثان و له الثلث و كذا فى سهام الزكوٰة اما بأن يقسم الوالى الزكوٰة على عدد الرؤوس فلهما سهمان و اما بأن يكون احدهما فقيرا و الاخر عاملا و غارما فيعطى الفقير منهما من سهم الفقراء و الغارم من سهم الغارمين او من حاصل وقف على الفقراء فيعطيهما سهمين و كذلك الخمس و النذور لطائفة هما منهم و كذا فى القسمة لو كانتا زوجتين فرضا كان لهما ليلتان من اربع لانهما امرأتان و اذا قلنا بتحريم العزل الا بالاذن فاذنت احديٰهما توقف الجواز على اذن الاخرى و هكذا و لو كانتا خنثيين مشكلين كما تقدم المثال لهما فهما فى العدالة امرأتان للشك فيما زاد على ذلك و فى النفقة نفسان و سهام الزكوٰة و الخمس و النذور فما اعتبر فيه النفس فهما نفسان و ما اعتبر فيه الذكورة كالشهادة على رؤية الهلال فلاتقبل شهادتهما عملا باخس المقدمتين و الذكورة المحتملة لاترفع اصل العدم و فى الشهادة على الاموال فامرأتان و على الوصية كذلك و لايعقلان فى العاقلة و فى الميراث رجل و امرأة و على فرض انهما تولدا من نكاح الشخصين على حقو واحد فتعين (فيتعين خ) احد الخنثيين باحدهما و الاخر بالاخر بالقرعة كما مر فان كانا لواحد بالقرعة مرتين فلا كلام و ان كان

كل واحد لاخر و كان لاحد الابوين المذكورين ولد اخرج له بالقرعة فمات ابو الولد كان للولد المذكور اربعة اسباع و لاخيه الخنثى المنسوب اليه (الى ابيه خ) ثلاثة اسباع و ليس للخنثى الاخرى شيء لانه لايرث عن عمه مع وجود اولاده و لو مات الولد ورثه اخوه الخنثى و لايرث الخنثى الاخرى لانه ابن عم و لايرث مع الاخ و هكذا فى كل شيء بحسبه و هذا معنى قوله سلمه الله يتبع حكم القاعدة و الاصل و يقوم فيه احتمالات عديدة.

قال سلمه الله تعالى و منها تعين الدية فى محل القصاص الذى يخشى سرايته.

اقول قد تقدم هذا المعنى مرارا فيما ذكرناه و معناه انه لو جنى احدهما عمدا اختص بالقصاص منه كما مر فان خيف سرايته على الاخر تعينت الدية هنا لئلاتكون جناية على صاحبه من غير جرم هذا حكمه فى الدنيا و اما حكمه فى الاخرة فنقول ان كان باذلا مهجته لاصحاب الحق كان هذا حق الاولياء فى الدنيا و الاخرة و يبقى حق المقتول يوم القيٰمة و القاعدة المستفادة من علوم اهل العصمة عليهم السلام انه اذا كان بذل نفسه و ندم على فعله و تاب عند ربه و طالبه المقتول يوم القيٰمة بحقه ان الله سبحانه يعوض المقتول بما يرضيه عنه و ان لم يكن باذلا او باذلا لعلمه بعدم جواز قتله اذا علمت السراية على الغير و قد علمت فالتجأ فى الاعتذار الى خوف السراية فهذا اذا رضوا الورثة بالدية (رضوا خ) استدراكا للفائت و لو انهم يمكنون مارضوا بالدية فهؤلاء يطالبون بحقهم يوم القيٰمة و حقهم ارش ما بين القتل و الدية عند علام الغيوب و ان لم يتب اقتص منه المقتول فى الاخرة و ارش ما بين القتل و الدية قيمة تشفى النفس و رضاها و معرفة ذلك عند علام الغيوب.

قال سلمه الله تعالى و منها انه يسقط غسل المس مع عدم امكان التجنب و لو بمقدار صلوٰة واحدة و كذا بدله من التيمم فيكون كفاقد الطهورين دائما و الاقوى انه يلزم الاتيان به و يكتفى به و لا اثر للحدث الحادث كمستدام الحدث.

اقول اذا مات احدهما او قتل و قطع قلنا سابقا انه يجب عليه تغسيل موضع

القطع و المشتركات غسل الاموات ليرتفع حدث الموت فاذا ارتفع حدث الموت اغتسل الحی غسل المس فلایستمر المس لان ما فیه من المیت طاهرة بعد التغسیل بالاغسال الثلاثة ثم اغتسل هو غسل المس فطهر عن نجاسة المماسة فلایحتاج بعد ذلك الی شیء نعم هنا شیء و هو ان العلماء اختلفوا فی نجاسة الموت بالنسبة الی المس هل هی حکمیة ام عینیة ام حکمیة مع الیبوسة عینیة مع الرطوبة فمن قال انها حکمیة قال انها لاتتعدی من الماس ماس العضو الی الماس للمیت و القائل بالعینیة تتعدی عنده و کذا من قال بالتفصیل کما هو الراجح عندی مع الرطوبة بمعنی انه اذا مس المیت بالرطوبة کانت تتعدی مع الرطوبة من الماس الی غیره مع الرطوبة و من الغیر الی غیره (الغیر خ) کذلك فعلی القول بالعینیة مطلقا او مع الرطوبة انه اذا مات حصلت المماسة فی موضع الاتصال و فی المشترکات و غسل الاموات انما یزیل الاحداث لا الاخباث فهنا اشکالان:

الاول انه لایخلو اما ان یطهر من خبث المماسة قبل التغسیل او بعده فان کان قبل التغسیل ماافاد شیئا لاستمرار المماسة و ان کان بعد التغسیل کان قد استعمل الماء الذی للتغسیل فی محل نجس فمن قال بالعینیة مطلقا او مع الرطوبة ان اکتفی بماء واحد لطهارة الحدث و ازالة الخبث فلا کلام عنده فی ظاهر الجسد و من لم یکتف جاء الاشکال فی رفع الحدث لانه استعمل فیه ماء نجسا و الماء النجس لایرفع الحدث فلایرتفع حدثه فان قیل هذا یلزم فی المیت المنفرد قلنا المیت نفسه لا اشکال فی طهارته فان الشارع مااعتبر ذلك فی نفسه و الا لماطهر میت قط الا اذا غمس فی کثیر و هذا خلاف الضرورة و انما الاشکال فی حصة الحی المباشرة للمیت فانها نجست بالملاقاة فهی بمنزلة نجاسة خارجیة علی جسد المیت فینفعل بها الماء فلایرفع الحدث.

الثانی انه علی تقدیر الحکم بالطهارة اما علی الاکتفاء او علی القول بعدم انفعال القلیل او علی القول بالفرق بین الورود او علی الغمس فی الکثیر فانما یطهر الظاهر خاصة و الاشکال انما هو فی الاجزاء الباطنة فانا و ان حکمنا بارتفاع الحدث عن حصة المیت لم نحکم علی حصة الحی بالطهارة من خبث المماسة لان

الماء على اى حال لم يتصل بها فهى مستمرة النجاسة الخبثية فان قلنا بانها حكمية لاتنتفع (انما ننتفع خ) بهذا القول فى الظواهر من طهارتها و الاكتفاء بماء الغسل فى تطهيرها و عدم انفعاله بها و اما البواطن فهى على ما هى عليه لم يتصل بها مطهر فهى ابدا نجسة فعلى ما قررناه سابقا من الحكم على الاجزاء المشتركة بالانفراد حكما بمعنى ترتب جميع احكام الانفراد عليه لا مرد لهذين الاشكالين و لقائل ان يقول هذا من البواطن و هى لاتتنجس و فيه ان التى لاتنجس البواطن النجاسة (بالنجاسة خ) الاصلية مثلا فى باطنه البول و لايضر و لو شرب بولا وجب ان يتقيأ و لايغتفر له كما يغتفر من الاصلى و كاجزاء اللحم المتنجسة بين الاسنان فانها نجسة و الاقوى فى رفع الاشكال الاستعمال بالضرورة فانما يتعذر من النجاسة مغتفر فى العبادة و اما فى الاشكال الاول فيقدم غسل الاموات و هو يجرى فى الظواهر فانه يطهر فيها و حكم (بواطن خ) اجزاء الحى المتنجسة بحكم (بتطهير خ) ظاهر الميت و لسكوت الشارع عنه و ليس عن (سكوته عنه خ) غفلة و مع هذا فالاحتياط الاغتسال (فالاغتسال خ) فى كثير (كحوض خ) فيه كر يوضع فيه السدر قليلا و يغتسل فيه ثم فى اخر كافور ثم فى كثير (للقراح خ) هذا اذا قطع و اما اذا لم يقطع لخوف السراية فان امكن تغسيله غسل الاموات وجب و طهر المختص و المشترك و ان كان فى كثير من الاغسال الثلاثة فقد احتاط ثم يغتسل الحى غسل المس و يطهر منه باقى النجاسة الخبثية من المس قبل التغسيل على القول بالعينية فيطهر الحى ظواهره قبل غسل المس ان اغتسل بقليل و الا كفاه غسل المس فى الكثير و طهرت ظواهره و اما بواطنه من المشتركة فقد تقدم الكلام فيه فان لم يمكن تغسيله استمر المس فلايفيد غسل المس شيئا فهل يسقط الغسل لعدم الفائدة ام يجب الغسل لانه يرفع الميسور من حدث المس بناء على ما ذكرنا من معنى التبعيض الثانى ام يرجع الى التيمم لانه مختص بالاعالى اما على ما اشرنا اليه و رجحناه من تبعيض الغسل بالمعنى الثانى فيجب الغسل و تطهر به المختصة خاصة بناء على الاتيان بالميسور و على ان غسل المس فرع الفرع و فرع الفرع فرع و الفرع يتبع الاصل الا ما اخرجه دليل فيجرى فيه حكم الاصل و هو تبعيض بالمعنى الثانى و

يفيد تقليل النجاسة الحدثية و ضعف المانع و هو ما نستطيعه (تستطيعه خ) من المأمور به و ذلك مطلوب شرعا و وجه سقوط الغسل ظاهر لاستمرار المماسة النافية لفائدة غسل البعض و اما التيمم فوجهه قوى لانه يفيد الاباحة و ان بقى الحدث فان جوزنا سقوط الغسل لعدم شموله امكن سقوط التيمم لذلك السبب بطريق اولى من جهة انه بدل و الا (الا فلا خ) فالاولوية مقلوبة لان التيمم و ان لم يرفع المانع لكنه يرفع المنع مطلقا فاعتباره قوى فان قلنا باحتمال سقوطه يكون فاقد الطهورين و تجرى فيه الاقوال الخمسة المتقدمة هذا على رأى المشهور و اما على رأى السيد المرتضى (ره) فلايكون فاقد الطهورين و بالجملة فيتوجه احتمال سقوط الغسل على هذا و لعله الظاهر من مراد المصنف ايده الله تعالى و على الاشكالين المذكورين و عبارة المصنف ايده الله قد تتناول ذلك الا انها اظهر فى الاخير على ما افهم منها فقوله ايده الله تعالى و الاقوى انه يلزم الاتيان به ظاهره ارادة التيمم و هو قوى لحصول الاباحة به و بناء على عدم التبعيض بالمعنى الثانى و على ما اخترناه فالغسل متعين فى المختص تقليلا لجانب البدلية و لعموم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و تتناوله الروايات مثل ما جرى عليه الماء فقد طهر ما اصبته الماء فقد انقيته و يتيمم عن المشترك كما تقدم و ان تيمم عن الكل بعد غسل الممكن فهو احوط و قوله و لا اثر للحدث الحادث لعله نظر الى ان الحدث الاصغر يؤثر فى الغسل قبل تمامه او الاعادة من رأس هذا اذا كان فى الاثناء فان وقع بعد فلا اثر له فى نقض حكم الغسل من رفع الحدث الاكبر كما لا اثر له قبل الشروع فيه و حيث كان هذا التيمم الناقض او الغسل الناقض لان قوله يلزم الاتيان به يحتملهما محكوما بالاكتفاء به لا اثر للحدث الاصغر فيه بمعنى انه لايوجب اعادة الغسل و ان كان فى الاثناء لان المشتركات منزلة منزلة المعدوم فاذا غسل المختص تم ما يراد منه كالمقطوع فكان حدث (الحدث خ) الحادث وقع بعد تمام ما يجب عليه من الغسل.

قال سلمه الله تعالى و منها انه لايجوز لهما النكاح و لا التحليل و لا الوطى بالملك منهما لمملوكتهما او مملوكة احدهما و لا وطى مالك واحد لهما على

الاقوى و لا عقد واحد عليهما و لو قلنا بجوازه ففى لزوم القسم و كيفية الوطى فى اربعة اشهر اشكال و لا تحليل النظر من مالكهما الى الاسافل و لا بأس بالاعالى.

اقول الحق كما قاله المصنف ايده الله تعالى انه لايجوز لهما النكاح اذ لايجوز ان يتزوج امرأة زوجان و هما اثنان و لا التحليل لانه نكاح و لا ان يطأ بالملك اذ لايجوز لمالكين ان يطآ مملوكة لهما و لا مملوكة احدهما لان مملوكة الغير و ان حلت للغير بالتحليل لكنها اذا كانت قد استبرأها و هذا يطأها معه جميعا و لا وطى مالك واحد لهما فقوله على الاقوى قيد لوطى مالك واحد و يجوز ان يكون قيدا للجميع لانه اذا جاز ان يطأهما (يطأها خ) لاتحاد قبلهما جاز نكاحهما و انكاحهما و تحليلهما و جميع ما ذكر لكن المنع اقوى بل الجواز ضعيف جدا لتعددهما لانهما اخوان او اختان و كذلك لايجوز عقد واحد عليهما لانه جمع بين الاختين و زيادة و على فرض جوازه فالظاهر وجوب القسم للتعدد فلهما ليلتان من اربع متواليتان او متفرقتان و لهما من الوطى فى الاربعة الاشهر مرتان متصلتان او متفرقتان بشرط الايكون بينهما اربعة اشهر تامة و وجه الاشكال مراعاة اتحاد القبل و الصحيح المنع و ايضا لايجوز تحليل النظر من مالكهما لاخر الى الاسافل لانه بحكم الوطى و الظاهر انه كذلك على المالك لانه اذا جاز للمالك جاز له تحليله لاخر لان التحليل فى الحقيقة تمليك انتفاع و هو دون تمليك (ملك خ) الرقبة و اذا منع منه المالك منع منه التحلل (المحلل خ) و لا بأس بالنظر الى الاعالى للمحلل و للمالك بالطريق الاولى لان المانع منه فى الصورتين انما هو لتحريم الجمع فى الوطى و فيما يقوم مقامه كالنظر بشهوة و اللمس (او للمس خ) بشهوة و النظر الى الاعالى لا مانع منه.

قال سلمه الله تعالى و منها انهما لو وطئا عن شبهة الجواز فاولدا كانا ابوين و عمين و لو وطئا فولدت احديٰهما كانت الاخرى خالة بناء على ان الامر بالحمل و يحتمل كونهما امين بناء على انها بالولادة و يختص حكم النفاس بالحامل و يحتمل التشريك و قد مر البحث فى مثله و يكون لكل منهما نصف السدس مع الاولاد و فى الطعمة و يمكن ثبوت السدس كاملا فيلزم سدسان و هو بعيد.

اقول لو وطئا عن شبهة الجواز ظنا منهما الحل او افتى لهما فقيه فتزوجا فاولدا كانا ابوين و عمين لان الولد لهما لتولده ظاهرا من مائهما و يشكل هذا على اطلاقه على فرض الجواز بل يكون المعنى ان احدهما اب و الاخر عم لايتميزان فى اول الامر فيجوز اطلاق ذلك عليهما على الفرض فان فرضت هذا ابوه كان الاخر عمه و بالعكس و لكن لايجوز فى الحقيقة ذلك على سبيل الشيوع بل يستخرج ابوه بالقرعة و يحكم عليه انه تولد من مائه خاصة و ان الاخر عم تجرى عليه احكام العمومة فى الميراث و غيره الا فيما لو نكحا ثانيا و تولد منهما انثى و استخرج ابوها بالقرعة فكانت بنت عم الولد حكما لكن لاتحل له بناء على ظاهر الحال فتصدق عليهما الاخوة لغة من جهة المخرج مخرج النطفة و لو وطئا فولدت احديٰهما كانت الاخرى خالة لانها تتميز بالحمل و ان اتفق المخرج و هذا ظاهر و يحتمل ان تكونا امين و لكن على ما تقدم من ان الحامل هى ام حقيقة و اما الاخرى فهى ام باعتبار المخرج فيجرى عليها كثير من احكام الامومة فى التزويج و النظر لا فى النفاس و لا فى احكام المواريث و لا فى الطعمة لانه فى النفاس يختص بالحامل لان دم النفاس هو ما فضل من غذاء الجنين من حيضها فلا تعلق له بالاخرى و كذلك فى الميراث و الطعمة لانه انما كان ذلك لان الانسان مركب فى الحقيقة من اربعة عشر شيئا على ما دل عليه النص عن الحسن بن على بن ابى طالب عليهما السلام اربعة من ابيه العظم و المخ و العصب و العروق و اربعة من امه الجلد و الشعر و اللحم و الدم و ستة من الله (سبحانه خ) الحواس الخمس و النفس قال تعالى من نطفة امشاج نبتليه و قال تعالى يخرج من بين الصلب اى صلب ابيه و الترائب اى ترائب امه لان منى ابيه من صلبه و منى امه من صدرها فالذى تولد حقيقة الولد منها هى امه و هى النفساء و هى الوارثة و الموروثة و يحتمل مرجوحا التشريك بناء على اعتبار المخرج فتشارك الام فى النفاس و فى الميراث فان قيل به كان لكل واحدة نصف السدس مع الحاجب و السدس مع عدم الحاجب و يحتمل ان يكون للحامل ثلثا السدس مع الحاجب و ثلثا الثلث مع عدم الحاجب لانك اذا فرضت المشاركة فانما تشارك فى المخرج و لها نصفه و للحامل نصفه و البطن كله فلها الثلث و

يحتمل ان يكون لها الربع لان المخرج حصتها منه النصف فاذا فرضت ان لها النصف كالفرض الاول فانما هو بناء على معادلة المخرج للبطن فاذا كان للبطن نصف كان للاخرى الربع لانها انما تستحق نصف المخرج، قوله (سلمه الله تعالى خ) و يمكن ثبوت السدس كاملا فيلزم السدسان و هو بعيد يريد به انه مع النظر الى صورة المستحق فانه اثنان فيضاعف النصيب و هو بعيد كما قال بل لاينبغى الالتفات اليه لانه اجحاف على الاب و ظلم له مع الحجب و عدمه و مناف للكتاب و السنة.

قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا اجنب احدهما او حاضت احديٰهما فهل يحكم عليهما نظرا الى المخرج او يختص نظرا الى المصدر و على الشركة يجيء ما مر فى اول المسألة.

اقول اذا اجنب احدهما و يعرف بالشهوة و فتور البدن او حاضت احديٰهما و يعرف بالمرض و الاذى فيحتمل اختصاص المحدث باحكامه خاصة و لايشاركه الاخر و قد تقدم و يحتمل المشاركة لانه اذا اجنب شارك الاخر فى الشهوة من جهة اشتراك القضيب و اشتراك البيضتين اللتين هما محل المنى فيحصل للاخر ما يحصل للقاصد لان غير القاصد لا اقل ان يكون بحكم النائم و يجرى عليه الاحكام و هذا اقوى من الاول و ان حاضت احديٰهما اتى احتمالان (الاحتمالان خ) و لكن هنا نقول ان عرف تعدد الارحام لزم صاحبة الاذى الحكم دون الاخرى و احتمال التشريك ضعيف جدا و ان لم يعلم تعدد الارحام بل علم انه واحد كان التشريك قويا و ان جهل الحال فالظاهر الاتحاد لاشتراك الحقوين الدال اتحادهما على اتحاد الرحم غالبا فيكون التشريك قويا و يعلم تعدد الرحم باختصاص الحمل و هذا كله مع اتحاد الالة و قد تقدم تفصيل ذلك.

قال سلمه الله تعالى و منها انه يجب على كل واحد منهما النفقة على صاحبه مع عجزه او قدرته و امتناعه و تعذر اجباره بنفسه او بالحاكم حفظا لنفسه من سراية ضرره و فى ثبوت الاجبار مع خوف الاضرار و لو لم يخف على النفس اشكال.

اقول لما كان من الواجب على المكلف الانفاق على نفسه حفظا لها من

التلف كان جميع ما يتوقف عليه الحفظ لنفسه واجبا و الحفظ يكون من تلف النفس و من ضرر يدخل على النفس يقعدها عما يراد منها شرعا للدنيا و الدين فاذا عجز احدهما عن الانفاق على نفسه و كان يلحق الاخر من ذلك ضرر لان الحصة المختصة به في العضو المشترك لاتستقل بقوة الحمل لصاحبها لعدم الاختصاص فكانت الرجل للقادر منها نصف و ذلك لايقدر على حمل الحصتين بقوته وجب عليه ان ينفق على العاجز لتقوى نفسه فتحمل عنه ثقل حصته فيكون ذلك في الحقيقة انفاقا لنفسه لدفع الضرر عنها و لو ظن عدم الضرر لم يجب عليه بل قد يكون الانفاق على الاخر يوجب الضرر على نفسه فيحرم عليه حينئذ الانفاق كما اذا كان الاخر ياكل اكثر مما يقيم له بدنه و يشرب زيادة عن الكفاية زيادة تضرر يحدث منها مثلا زكام او رخاوة او يضعف الهاضمة فتحدث منها الامراض التي تسرى في الاعضاء المشتركة فاذا علم القادر بذلك حرم عليه انفاق ما يحصل به ذلك اختيارا فان كان الممسك عن نفسه انما هو لبخل لا لعجز (بعجز خ) جبره بنفسه فان عجز عنه رفع امره الى الحاكم ليجبره لانه نصب لتقوية (الضعيف خ) المحق و لو خاف الضرر و لكن هو امن على نفسه هل يجبره على دفع ضرر نفسه اشكال يحتمل ذلك من باب المعاونة على البر و التقوى او الامر بالمعروف و الاولى العدم اذ ليس عليه بمصيطر و احتمال عدم الاجبار مطلقا قوى اذا تمكن من دفع الضرر عن حصته المشتركة بمثل المقويات من المطاعم و العقاقير بحيث لايحصل بامتناع ذلك ضعف يمنعه من مصالح دينه و دنياه.

قال سلمه الله تعالى و منها انه في خيار المجلس و الصرف و السلم بمنزلة الواحد الموجب القابل فتجيء فيه تلك الاحتمالات و في حصول افتراق المجلس بمجرد الموت او بعد القطع وجهان.

اقول اذا كان احدهما بايعا و الاخر مشتريا او صارفا اى بائعا ذهبا او فضة او بائعا شيئا مؤجلا و هو ما يشترط في صحة خياره و في صحته عدم الافتراق فيبطل خيار المجلس بافتراق المتبايعين و يبطل البيع المؤجل و الصرف ما لم يقبض الثمن قبل الافتراق فيكونان هنا بمنزلة شخص واحد و الشخص الواحد لو كان وكيلا عن

المتبايعين او عن احدهما و منه او وليا عليهما او على احدهما و وكيلا عن الاخر ففى خيار المجلس اربعة احتمالات :

احدها ثبوت الخيار ابدا ما لم يلتزماه او يشترطا سقوطه لانه لايعقل فيه الافتراق و هو قائم مقامهما فيصدق عليه الثبوت و الاصل بقاء الخيار و لم يثبت المسقط .

ثانيها عدم ثبوت الخيار لان اطلاقات الادلة لاتتناول الا الافراد الشايعة و هو ما اذا تعدد المتبايعان و لان الاصل فى البيع اللزوم و الخيار انما ثبت بالدليل على خلاف الاصل لان الاصل فى الايجاب و القبول نقل العوضين و الخيار خصوصا خيار المجلس انما شرع توسعة على المكلفين اذ ليس فيه ما ينافى مقتضى العقد .

ثالثها ثبوت الخيار الا (الى خ) ان يشترط سقوطه او يلزم البيع عن المتبايعين بالوكالة او الولاية او بالتلفيق او يفارق المجلس الذى عقد فيه لان سقط الخيار هو مفارقة المتبايعين و لما كان المفارقة لايمكن فى الواحد اذ لايمكن ان يفارق نفسه لوحظ فيه ما يمكن و هو مفارقة محل العقد لانه يشبه مفارقة المتبايعين .

رابعها ما نقل عن الشيخ على (ره) فى شرح القواعد انه قال و انا فى المسألة من المتوقفين و استحسنه بعض من تأخر عنه اقول و الذى يجول فى خاطرى ابدا ما ذكرت فى هذه المسألة وجها خامسا لكنى لم اقف على قائل به فان كان به قائل فانا اول العابدين و ان لم يكن قائل فاقول ان الخيار ثابت بالاصل و استمراره بقول مطلق مناف لمقتضى العقد فلا بد من حال ينتهى اليه ما لايكون مستمرا و الا كان مستمرا و يأتى توجيهه فاذا القول الاخير اوجه و يرد على الاول انا نمنع الاستمرار لما قلنا من انه مناف لمقتضى العقد لان العقد انما شرع لنقل الملك و رفع سبيل من نقل منه و هذا هو الاصل فيه فلما ثبت الخيار فى بعض الاحوال مضبوطا حكمنا به لانه لاينافى التصرف المطلق لعدم استمراره فيهون على المعاملين اجراؤه فى وقت مخصوص لانه لاينافى اغراض الناس فكما يستحسنه البايع فى موضع يستحسنه المشترى فى الاخر (اخر خ) و لايستحسنه احدهما ابدا لعدم فائدة التبايع مع ذلك الا قليلا لايعتد به لجل الامور التى عليها صدر (مدار خ) المعاش و على

الثاني ان الخيار ثبت بما ثبت به اللزوم و الخيار المحدود لاينافى العقد و لا مقتضاه و ان كان ذلك اصلا و هذا طارى عليه لانه انما طرأ على غير اللزوم فلايحصل التنافى مع ان هذا ايضا اصل و لا منافاة لاختلاف الجهتين و لايقال ان الاطلاقات انما تتناول الافراد الشايعة لانا نقول ان تناول الاطلاقات للافراد الشايعة لاتختص بها الا اذا كان بين الشايعة و النادرة تناف بحيث يكون جهة التناول للشايع لاتصلح للنادر او دل مخصص و مقيد بالشايعة و لما كان الدين كاملا و لم يترك اهل الشرع عليهم السلام شيئا جل او قل لايكون عليه دليل اثبات او نفى بل كل شىء دليل نفيه او اثباته يجده العالم المفتش لا جرم كان ما كان نادرا و ان لم يكن مرادا نصب الامام عليه السلام على صرفه دليلا تلويحا او تصريحا فاذا اطلق اللفظ المتبادر الى الشايعة و وجد نادر (وجدنا نادرا خ) فان لم يكن مرادا نصب الامام عليه السلام له صارفا البتة و الا لكان مخلا بالدين المراد من المكلفين لان الحكم بعدم تناوله يحتاج الى دليل اشد من الحاجة الى تناوله و لا اقل فى الدلالة من جهة اعتبار المعنى و هو ان نقول هذا الواحد ليس واحدا حقيقيا لانه موجب كالبايع و قابل كالمشترى فهو من جهة انه موجب حتى عند نفسه غير انه قابل فهو من طرف الايجاب مالك او بدل مالك و من طرف القبول مشتر او بدل المشترى فهو متعدد فى الاعتبار (و الاحوال خ) فهو فى نفسه عند نفسه متعدد بالتوجه و القصد الى جهتى البيع و الشراء الى ان يمضى العقد و يستقر كل عوض لمالكه فيختلف حاله فهو قبل امضاء العقد و استقرار العوضين اثنان معنى هذا التوجيه هو معنى ما احتمله خامسا فالخيار ثابت قبل امضاء العقد و استقرار العوضين و بعده تتحد جهة الشخص و تفترق جهتا البيع و الشرى فلا خيار لصدق التفرق عليه و ياتى باقى بيانه فى بيان و لاينقض (لاينقص خ) عن مجموع المشترى و البايع الا بتعدد الجسد ظاهرا فهو اثنان و الا لماجاز ايقاع الايجاب و القبول منه باعتبارين و انما منع من ذلك بعض الاصحاب لعدم تحقق التعدد عنده و انت اذا اجزت ذلك لزمك التعدد حكما و لزمك ثبوت الخيار فاما ان تقول به مستمرا او منقطعا و يرد على الرابع المحتمل انه لم يقل به الشيخ على (ره) ليكون الوقف احتمالا رابعا و قولا له بل انما

قال و انا فى هذه المسألة من المتوقفين فان قلت يلزم منه انه قول له قلت لايلزم ذلك و لكن لما تعارضت عنده المرجحات توقف بمعنى انه لم يحصل له ترجيح و الوقف ترجيح فالاوجه القول الثالث و هو ثبوت الخيار للاصل و لصدق الادلة عليه لان هذا فى الحقيقة من الافراد و انما كان نادرا لقلة وقوعه لا لانه ليس منها و ما كان هذا حاله قد يسكت عنه حال جواب السائل لقلة وقوعه بالنسبة الى غيره و لايؤتى فى الجواب بما ينفيه بل يؤتى بما يقتضيه اذا وجد فان قلت ليس وقوعه نادرا قلت فاذا لم (به خ) قلت انه ليس من الافراد الشايعة فان كان منها تناولها الاطلاق عندكم و ان كان نادرا فقد سمعت ادخاله فى المراد من الاطلاقات على انا نريد ان وقوع المطالبة بخيار المجلس فى هذه الصورة نادر الوقوع و قوله الا ان يشترطا سقوطه، يريد به ان يشترط هو عمن ناب عنه من بايع اشار بالوكالة الخاصة او الولاية العامة و مع المصلحة للطفل اذا كان احدهما او (ان خ) كانا طفلين او يلزم البيع بأن يوجب البيع عمن هو نائب منابه كذلك و معنى ايجابه الزامه و اسقاط خياراته فان خيار المجلس يسقط بذلك و قوله او يفارق المجلس الذى عقد فيه على ما فسر لايدفع الاعتراض و ان كان له نوع وجه و لكن يمكن ان نوجهه و نقول لما كان مجلس العقد هو مكان هذا الخيار كان اعتبار التعدد فى هذا الواحد عند نفسه و عند غيره انما هو فيه لان الحاضرين لايعرفون من جهة العرف الا انه عبارة عن البايع و المشترى و كذا عند نفسه فالتعدد ملحوظ ما دام فى المجلس فاذا فارق استقل البايع و المشترى كل بما له بحيث لو اراد تغيير امر احتاج الى الاذن الجديد فكان مفارقة المجلس علامة انقضاء اعتبار التعدد فحسن ان يقال او يفارق المجلس فهذا الاحتمال الثالث عندى هو الاوجه و اعلم ان ما وعدت به من اعتبار الاحتمال الخامس و ان كان يرجع الى الثالث و يؤيده و لكنه بطور اخر و هو ان معنى قولى انه لا بد من حال ينتهى اليه هو انه اذا كان قائما مقام اثنين فجهة القيام اما ان تكون مستمرة بمعنى انه وكيل على الدوام من الطرفين او على ايقاع الايجاب و القبول خاصة فعلى الاول يمكن ان يقال اذا لم يستنيباه على ايجاب العقد و اسقاط الخيار كان مستمرا لعدم اعتبار التفرق لا صورة و لا حكما و لا عزما

(عرفا خ) و لا غير ذلك بل حال الانشاء مستمرة بعد مفارقة المجلس لايقال قد قررت ان الاستمرار مناف لمقتضى العقد فكيف تكون الحال هذه لانا نقول ان الاستمرار ينافي مقتضى العقد و لكن الناس مسلطون على اموالهم و هما يعلمان ذلك فاذا كرهاه و ارادا التصرف اوجبا العقد او اسقطا الخيار فاذا رضياه بالاستمرار افاد فائدة الاقالة حيث ما طلب و ثبوت الخيار لايمنع من التصرف فاذا حكمنا باستمراره قلنا نريد به انه غير مؤجل و هو مستمر لايسقط الا بالمسقطات كالتصرف و الايجاب للعقد و ان اختلفا في حكمه عن اجتهاد او تقليد رجعا الى الفقيه و على الثاني و هو انه انما قام عنهما على الايجاب و القبول خاصة فيتوجه ما وجهناه في ترجيح الثالث فلاحظه و اعلم انا انما استوجهنا الثالث على هذا لان الاستمرار المفروض انما يتحقق اذا وقع (اوقع خ) العقد و بقي العوضان على حالهما لم يتصرفا فيهما و لم يتصرف هو في كل واحد نيابة عن مالكه او في احدهما كذلك و استمر سلطان الاستنابة عن اذنهما السابق و هو الوكالة في اصل العقد و الالزم من جهة التصرف و بطل الاستمرار و هذا انما يكون في الفرض و اما في الوقوع فقليل جدا و بالجملة فلقد اطلت الكلام لتوقف البيان عليه و الا فالانسب الاقتصار فنقول اذا ثبت امر الواحد بالشخص على ما ذكرنا قلنا اذا كانا في منزلة هذا الواحد بأن كان احدهما موجبا و الاخر قابلا فانهما و ان كانا متمايزين لكنهما لايمكنهما الافتراق بأن يكون بينهما ازيد مما كان بينهما حال كونهما متبايعين (مما يكون بينهما اكثر مما بين المتبايعين خ) و هذا التقدير انما يكون بين المتعددين بالشخص لانهما اذا تباعدا ازيد مما بينهما من المسافة صدق عليهما الافتراق و هنا لايتصور فيهما الافتراق فاذا صدر منهما لهما او بالوكالة او بالولاية على الاجتماع او التفريق انعقد ففسخ (و فسخ خ) البيع بالخيار بعد مفارقتهما المجلس او قبل ذلك جاءت الاحتمالات و يعرف اختيارنا مما تقدم في الواحد و هو (هذا خ) ظاهر هذا مع حياتهما و لو مات احدهما بعد القبول فقولان من قال ان حقيقة الانسان هو الروح حكم باللزوم و من قال انه الجسم و ان احكام الشرع مبنية على المتعارف حكم بالفسخ الا على القول بنفي الخيار من رأس في صورة الواحد

نعم لو قطع الميت حيث تؤمن السراية تحقق (فتحقق خ) الافتراق هذا مقتضى ظاهر الدليل و يشكل بانه انما قطع منه (من خ) المختص و اما المشترك فانه باق على حكم الاتحاد فان قلنا ان الانسان هو الروح فلا كلام فى المفارقة و ان قلنا هو الجسم فيبنى على احد الاحتمالات السابقة من ان الامر اذا ارتبط بشيء هل يكفى البعض مطلقا ام مع الاستقبال ام اذا كان سيالا ام لايصدق الا الكل و بالجملة هذا الامر ان شاء الله ظاهر.

قال سلمه الله و منها ان لكل منهما منع صاحبه عن التصرف بالاسافل الا اذا لزم ضرر من تركه (حركة خ) او لزم الاخلال بواجب و نحوه و فى لزوم اعطاء الاجرة فى مقابلة الحصة وجه قوى.

اقول اذا اراد احدهما التصرف فى الاعضاء المشتركة و هى الاسافل فهل للاخر منعه لانه له فلايتصرف فيه الا باذنه ام لا لان المتصرف انما تصرف فيما له، الاقوى ان يقال ان كان تصرفه فيه لدفع ضرر او جلب نفع يتقوم به البدن و لا بدل له فليس للاخر منعه بل لمن اراد التصرف لذلك جبره على ذلك بنفسه او مع الحاكم و على الحاكم اعانته و ان كان جلب النفع لما تتقوم به العبادة فان كان نفس العبادة فالظاهر انه ليس اجباره فان اجبره وقعت باطلة و ان كان لما تتقوم به العبادة و ليس بعبادة فى نفسه كازالة النجاسة فلايبعد الجواز اذا كان المجبور مطلوبا بذلك و قد مر مفصلا و نظيره ما لو لم يكن ساتر للصلوٰة الا مشترك بينهما بحيث لايمكن قسمته لا فى نفسه و لا من الوقت فانه لايجبره على الصلوٰة فيه و هو ممتنع و يعطيه اجرته فلايكون اعطاء الاجرة مجوزا للصلوٰة فى المغصوب و قوة وجه اعطاء الاجرة فى مقابلة الحصة مبنية على ان منافع الحر البالغ مضمونة مع التفويت ثم هل وقع بذلك اذا اجبره تفويت لبعض منافعه يستحق به اجرة ام لا، الظاهر انه اذا اجبره و لم يكن مسلطا عليه فقد فوت منافع الحصة زمان الاجبار و يحتمل اجباره على ما اذا توقف الواجب عليه كما اذا اراد المسح على القدم و منعه الاخر لما قدمنا من تسلط الشريك على انتزاع حصته من المشاع بنفسه و يقاسم الغاصب فهذا (و هذا خ) الماسح يمسح على حصته و يغتفر استلزامه للتصرف فى حصة

الشريك و فيه ما تقدم للفرق بين التصرف لرفع الخبث و لرفع الحدث فيجبره فى الاول دون الثانى .

قال سلمه الله و منها انه يمكن الحاق نجاسة احدهما بالكفر او بدنه او ثيابه و حمله لها و لبسه الحرير و الذهب و جلد غير المأكول و هكذا بالمحمول .

اقول اذا كان احدهما كافرا او كان بدنه نجسا بنجاسة خبثية او ثيابه الحامل لها او اللابس (لها خ) او كان لابسا للحرير المحض او الذهب او كان لابسا لجلد غير المأكول و امثال ذلك مما يمنع المصلى من الصلوٰة فيه اختيارا فما حكم الاخر اذا اراد الصلوٰة ، الظاهر انه اذا كان يتحرك بحركته ان المصلى حامل لتلك و انما الاحتمال فى انه كالمختار او كالمضطر فعلى الاول تبنى صحة صلوٰته و عدمها على ان حامل النجاسة فى الصلوٰة فى غير المعتبر لستر المصلى هل يكون كالمصلى فى الساتر النجس ام لا ، الراجح عندى المساواة فان تمكن من اجباره على الازالة بنفسه او مع الحاكم وجب فلو صلى على هذه الحال و هو متمكن من ذلك و لم يفعل بطلت صلاته الا ان هنا اشكالا فى اجباره على الاسلام و هو انه اذا شهد الشهادتين و علم المجبر انه تلفظ بها و هو منكر فهل يكفى ذلك مع العلم بانكاره عند التلفظ ام لايكفى الا اذا لم يعلم الانكار و الكلام فيها طويل و لكن لايبعد الاكتفاء بمجرد اللفظ لانه بذلك يخرج من ذلل (دار خ) الكفر ظاهرا و ان كان عند الله تعالى اسوأ حالا من الكفر فاذا تلفظ على فرض انه فيما نحن فيه كالمختار اى المنفرد صحت صلوٰة ذلك المصلى و اما الذهب و الحرير فالظاهر ان النهى انما توجه الى اللبس لا الى الحمل فلايضره ذلك فى الصلوٰة و اما على رأى من يذهب الى ان النجاسة المحمولة لاتبطل الصلوٰة الا فى الساتر خاصة لانه المتبادر فلا محذور و انا لااعلم مذهب المصنف ايده الله تعالى فان كان الاول فهذا الكلام قد سمعته و ان كان الثانى فيكون ذلك انما ذكره لبيان ان هذا من المسائل المحتملة فى الشخصين على حقو واحد هذا على انه كالمختار و اما على انه كالمضطر او مع عدم التمكن من الاجبار بنفسه او مع الحاكم او بسبب ضيق الوقت عن الازالة بحيث لايمكنه بعد الازالة ادراك ركعة من الوقت فيصلى على كل

حال.

قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا اراد احدهما مع كونهما ذكرين لبس حرير او ذهب او غيرهما مما يحرم عليهما وجب عليه منعه ان عم الاسافل لدخوله فى اللبس و من باب النهى عن المنكر فى الاعالى و على الحاكم مساعدته.

اقول هذه المسألة لا اشكال فيها و انما ذكر لبيان الاحتمال تعديدا لبعض المسائل التى تجرى على الشخصين على حقو واحد.

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو اراد احدهما الختان دون صاحبه فان كانا ذكرين بالغين وجبت متابعة الاخر و الا فلايجب و لو علم بلوغ احدهما دون الاخر بظهور الامارات فى العوالى افاد مجموعها القطع كنبات شعر شارب او صدر او ابط او لحية و بحة صوت و نتن عرق و كبر ثدى و نحو ذلك جبر الاخر عليه على اشكال.

اقول اذا كانا ذكرين بالغين و اراد احدهما الاختتان و امتنع الاخر جبره بنفسه او مع الحاكم و لو كانا غير بالغين او كانا انثيين لم يكن للمريد الاجبار و لو بلغ احدهما دون الاخر و يعرف ذلك بمثل الامارات التى ذكرها ايده الله تعالى و امثالها و بالسن قد يمكن فرض استعلانه على اشكال و هو ما لو وضعت احدهما الى اخر المختص و بقى الباقى ثلاثة ايام او اكثر او اقل متعلقا ثم وضعت الاخر او وضعت الاول المختص و المشترك و بقى المختص من الاخر كذلك فكمل سن الاول قبل الاخر و وجه الاشكال من صدق اسم الكل على المعظم فيكون الاول بالغا فى الفرض الاول و يصدق على الثانى انه لم تضعه لذلك اذ لا عبرة بالمشترك فى الفرض الثانى لعدم وضع المعظم و من عدم صدق الوضع فى الفرض الاول لان الاصل و الاطلاق انما يراد به الكل كما يحتمل فى الفرض الثانى و صدق الوضع عليه بوضع المشترك و الاول اولى و الحاصل اذا علم البلوغ فى احدهما دون الاخر و اراد البالغ الاختتان و منع غير البالغ جبره (جبر غير خ) البالغ الاخر اذ لا منافاة بين المنع و الامر كما قدمنا و ان الجابر يكون بذلك محسنا و ان لم يكن واجبا على المجبور لكنه راجح و يحتمل العدم بناء على انه لايجب عليه فلاتجب مطاوعة

المريد فلايجب اجبار الممتنع عما لايجب عليه و على ما قدمنا الاولى الاول و على الحالين فالظاهر ان المجبر ضامن على اشكال فى الاول.

قال سلمه الله و منها انه يجوز ان يكون احدهما اماما لصاحبه مع تقدمه عليه او مساواته و لغيره و لو انفرد احدهما عن صاحبه و اقترنا فى الصلوٰة و سبق احدهما فى السجود انتظر الاخر حتى يقوما معا و للاختلاف بينهما احوال يتبع فيها (منها خ) غير المكلف المكلف اذا كان الحكم وجوبا.

اقول يجوز ان يكون احدهما اماما للاخر و لغيره فان كان اماما لصاحبه فلايخلو اما ان يكونا صالحين للامامة فى انفسهما و كل واحد عند الاخر او لا فان كانا صالحين كذلك فالافضل ان يكون الامام هو الايسر ليكون المأموم عن يمين الامام و الا فالامام هو الصالح مطلقا و ان كان اماما لغير صاحبه فعلى فرض صلوح كل منهما فالافضل ان يقدم الايمن الايسر ليكون عن يمينه ثم لايخلو ان يكون غير المأموم واحدا او اكثر (فان كان اكثر خ) صفوا خلفه و ان كان واحدا فهل الافضل ان يكون عن يمين الامام لانه ليس معه غيره او خلفه لان الاخر مأموم و يصدق على المأمومين التعدد و مع التعدد الافضل التأخير و انما تقدم الاخر لعدم تمكنه من التأخير فعلى مذهب من يوجب تقدم الامام مع تعدد المأموم فالاولى للامام ان ينحرف قليلا الى اليسار بحيث لايخرج عن القبلة ليحصل له نوع تقدم و لو انفرد احدهما عن صاحبه فالاولى ان يقترنا فى الصلوٰة و لايسبق احدهما الاخر ليتمكنا من الركوع و السجود و لو سبق احدهما فى السجود فاعلم انه انما يكون بسبق قليل و كذا مع التأخر عنه لانه لايمكن ان يسجد احدهما و الاخر قاعد نعم يمكنه الرفع برأسه و قد يمكنه بيديه ايضا على مشقة فاذا سبق انتظر الاخر حتى يقوما جميعا و لايصلى صلوٰة تامة حتى ينقاد له الاخر فلو صلى كذلك و لم يصل الاخر لكنه يقوم معه و يقعد اذ لايمكن بدون ذلك فاراد الاخر ان يصلى فابى عليه الاخر جاء الاحتمالان الاجبار بنفسه او مع الحاكم و عدمه و الاولى هنا الاجبار بنفسه و يعينه الحاكم ان احتاج الى المعاونة لان المانع مانع له من استعمال حصته فيما يجب عليه و اليه الاشارة بقوله ايده الله تعالى و للاختلاف الخ، الى قوله اذا كان الحكم

وجوبا لانه لايجب عليه معاونته بحصته و لايجبر على ما لايجب عليه و يحتمل عدم الاجبار لانه ليس مانعا من حصة المريد و لكنه غير باذل لحصته و لو صلى احدهما و طاوعه الاخر و لم ينو الصلوٰة الا في ثانية الاول انتظر كل واحد منهما الاخر فاذا قرءا و اراد الاول القنوت سبح الاخر و يخفف الاول القنوت فيركعان معا و يسجدان فاذا جلس الاول للتشهد خفف تشهده و انتظره الاخر ثم يقومان فيسبح الاول و يقرأ الثاني و يقنت خفيفا و يركعان و يسجدان معا فاذا جلس الثاني للتشهد خفف و انتظره الاخر فيقومان معا و يسبحان و يركعان و يسجدان معا و يجلس الاول للتشهد و التسليم و يقتصر كل واحد منهما اذا انتظره الاخر على الواجب خاصة فاذا سلم الاول قاما فسبح الاخر و ركع و طاوعه الاول في الركوع و هو في الهوى للسجود بقدر ما يتمكن الثاني من السجود و يجلس للتشهد و التسليم و يطاوعه الاخر و هذا الفرض و امثاله مع المطاوعة و عدمها هو معنى قوله ايده الله تعالى و للاختلاف الخ و حكم هذه و ما اشبهها مما ذكر و مما لم نذكره يعرف مما قدمناه.

قال سلمه الله تعالى و منها ان خروج الاحداث مع الاشتباه من مخارجها ان بنى فيها على المصدر لم يثبت الحدث على واحد منهما و ان بنى على المخرج تعلق الحدث بكل واحد منهما.

اقول ان الحدث اذا خرج منهما و اشتبه بمعنى عدم شعور واحد منهما بخروجه ان قلنا ان مستند الحكم ما خرج من اسفليك اللذين انعم الله بهما عليك فهما محدثان لان النص يتناولهما و ان قلنا ان الحدث لا تعلق له بخصوص المخرج لانه الة لاحداث المحدث و انما حقيقة الحدث خروج الحدث من مصدره و الحديث المتقدم لرفع توهم من ظن ان (من خ) مس الفرج و مس المرأة و القيء و الضحك في الصلوٰة و امثال ذلك نواقض فبين ان الناقض هي هذه الاحداث المخصوصة الخارجة من الاسفلين فنقول هنا ان الشخصين انما اختص كل منهما فيما فوق الحقوين فهما اثنان الى ما فوق الحقوين ثم هما واحد الى الرجلين فاما الغائط فهو يخرج من المعدة فما كان من اعلاها فلا ريب في تعدد الاعالي و

الحدث يختص بصاحبه كما اذا خرج من فوق المعدة من ثقب او من الفم على الاقوى كما نقل بعض العلماء ان القوشجى شارح التجريد بعد شرحه ابتلى بهذا البلاء فكان يتغوط من فمه و لا شك بانه يكون حدثا لانه يحصل به التخلى و علامة الخارج من الاسفل انه ايبس من الخارج من اعلاها و الذى من الاعلى الين و احر لقرب مخرجه ثم هل تتعدد اسافل المعدة بأن يكون لكل واحد معدة و مثانة ام لا و قد يعرف التعدد بأن يكون الداعى اذا اتى احدهما لايحس به الاخر الا فى المخرج فان علم و الا فالظاهر من حال الخلقة الاتحاد فيشتركان فى الحدث مطلقا الا ما خرج من المختص من ثقبة او فم فيختص به و الحاصل ما علم اختصاصه اختص و الا اشتركا فيه لان حكم المخرج امارة لايصرف عن مقتضاها الا يقين الاختصاص فان حصل قطع بانه من المختص و ان اشتبه فلايعلم من ايهما كما لو خرج مما بين المختص و المشترك او كان لكل واحد ثقبة فى المختص و خرج الحدث مع غفلتهما فى الفرضين و عدم المميز لهما جرى فيهما حكم واجدى المنى فى الثوب المشترك فلاتجب الطهارة على واحد منهما و لاينتقض طهارتهما (حدثهما خ) و ان استحبت لهما الطهارة و هل يصليان جماعة بالطهارة الاولى احدهما امام للاخر اشكال من ان الاصل الطهارة و الشك فى الحدث لاينقض يقين الطهارة و من انحصار الحدث فيهما فاحدهما محدث قطعا فتصح صلوٰة الامام مع استمرار الاشتباه و اما صلوٰة المأموم فمبنية على ان القراءة هل سقوطها عن المأموم عزيمة لتحمل الامام القراءة لانه امين ضامن و على ان صحة المأمومية هل هى مترتبة على ظن الامام ام ظن المأموم و ظن المأموم بالنسبة اليه او بالنسبة الى ظن الامام و المنافى هل هو مبطل فى الواقع موجب للقضاء مطلقا او مع استمرار عدم العلم او فى الوقت او غير موجب و تحتاج هذه المقدمات الى الاشارة الى اقسام اليقين باعتبار معارضة الشك (له خ) و هذا مما يطول به الكلام و لكن اذكر لك بعضا من ذلك على سبيل التعداد ليفهم المراد :

فاقول و بالله المستعان اعلم ان اليقين باعتبار معارضة الشك له ثلاثة اقسام : احدها ان يرد الشك على مورد اليقين ، و ثانيها ان يرد الشك على نفس اليقين ، و

ثالثها ان يرد الشك على ترتب اليقين على اليقين:

فالاول كأن تتيقن انك تطهرت ثم تشك هل طرأ حدث ناقض لذلك اليقين و مزيل له عن محله (ام لا خ) ففى هذا لاتنقض اليقين بالشك ابدا و لاتنقضه الا بيقين مثله بأن تتيقن انك احدثت بعد الطهارة.

و الثانى كأن تتيقن انك تطهرت ثم تشك فى ذلك اليقين هل وقعت الطهارة التى قلت انها يقين ام لا فهذا اليقين ينقضه الشك فينقلب شكا لانه انما يقلب الشك مع سلامته فى نفسه و بقائه حالة الشك ليعارضه و هنا قد ارتفع اليقين فيبقى (فبقى خ) الشك بلا معارض و معنى انقلابه شكا انقلاب ثبات القلب الى التردد و ذلك كما اذا تيقنت انك لم تصل الا اثنتين ثم بعد اليقين شككت بين الاثنتين و الثلاث بعد اكمال السجدتين فانك تبنى على الثلاث لان الشك وارد على نفس اليقين فانقلب شكا و هذا ظاهر.

و الثالث ان يتيقن كل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك انه على طهارة فاذا اراد الجماعة ورد الشك على ترتب مقتضى يقين المأموم من صحة الائتمام على مقتضى يقين الامام من صحة الائتمام به فهذا الذى فيه الكلام فنقول ان صحة صلوٰة المأموم مبنية على فرض صحة صلوٰة الامام اما فى الواقع اذا كان المنع منوطا (منها خ) بالحدث او فى الوقت كالصلوٰة الى محض اليمين و الشمال و كالنجاسة المنسية على الاصح و كاتمام المسافر ناسيا او مع استمرار الجهل بها الى الفراغ كعدم العلم بالنجاسة الخبثية و انما اشترطنا صحة صلوٰة الامام فى صحة صلوٰة المأموم مع علمه لان القراءة انما تسقط عن المأموم اما عزيمة لحرمة الامام او لتحمله القراءة عنه لانه ضامن فمتعلق الاحتمال هنا هو المبطل فى الواقع لانه حدث و هو مبطل الا مع استمرار الجهل فعلى فرض الاستمرار يحكم بصحة صلوٰته فاذا قلنا بهذا فهل صحة صلوٰة المأموم منوطة بصحة صلوٰة الامام عند نفسه او عند المأموم بالنسبة الى الامام نفسه فانه يحكم ظاهرا بصحة صلوٰة الامام بالنسبة اليه او بالنسبة الى المأموم باعتبار صحة الائتمام به فان اعتبرنا ظن الامام صحت صلوٰة المأموم باعتبار ان السقوط عزيمة لثبوت الاحترام او للتحمل لحصوله و ان

اعتبرنا ظن المأموم وحده فكذلك لانه يظن صحة صلوٰة امامه فی نفسها فجاز له ترك القراءة علی الاحتمالين و يحتمل عدم صحة صلوٰة المأموم لان فرض ظن صحة صلوٰة امامه مبنی علی فرض عدم صحة صلوٰته للقطع بحدث احدهما فايهما فرضت صحتها بطلت الاخری فصلوٰة المأموم باطلة علی الفرضين الا ان يقال ان هذه الملازمة انما هی للامر الواقعی لا لمجرد الفرض الذی يحصل ظاهرا به جواز الائتمام و مطلق الاحترام و لاتبعد الصحة لاجل هذا و الا فظاهر الاحتمال قائم (و خ) ان اعتبرنا النسبة و الارتباط جاء الاشكال فان قلنا السقوط عزيمة فهل يكفی ظن صحة صلوٰة الامام فی نفسها عنده و عند المأموم بالنسبة الی الامام او الی المأموم نفسه لمانفينا البعد عنه لعدم استلزام التعارض فی الفرض التعارض فی الواقع لانهما صلوٰتان مستقلتان فيصح الربط و يثبت الاحترام الموجب للسقوط ام لا بد من ظن صحة صلوٰته فی الواقع بالنسبة الی صحة ائتمام المأموم به فلايصح الربط الموجب لسقوط الواجب علی ما لم يعلم (لايعلم خ) ثبوته احتمالان و الاول قريب لان الاحترام لا تعلق له بالواقع و هو ظاهر و لا بالائتمام نفسه و ان كان شرطا لقابلية السقوط و الائتمام حاصل بدون امامة و ليست نية الامامة شرطا فی صحة الائتمام فلايتوقف الموجب للسقوط من حيث هو علی نفس الائتمام فاذا ائتم سقطت القراءة بحكم الوضع اذ لا منع من الائتمام نفسه و لهذا لو قرأ المأموم لنفسه صحت صلوٰته و انما المنع من جهة ترك القراءة و لما جاز الائتمام سقطت القراءة عزيمة و كل ائتمام يجب معه سقوط القراءة عن المأموم تصح فيه صلاته و ان قلنا السقوط للتحمل فالبطلان قريب لان المأموم لايقطع بصحة التحمل هنا لجواز كون الامام محدثا و الذمة مشغولة بيقين لانه و ان جاز الائتمام فی نفسه لم يقطع بصحة التحمل لان صحة التحمل مترتبة علی صحة الصلوٰة فی الواقع ظاهرا فاذا لم يقطع ظاهرا بصحة الصلوٰة فی الواقع لم يقطع بصحة التحمل و الحكم بالصحة شرعا انما يحصل لصلوٰة الامام فی نفسها لا مع ما يترتب عليها بخلاف ما لو كان ذلك فی نجاسة الخبث و لم يعلم الامام و علم المأموم فان صلوٰة الامام فی الواقع مع عدم علم الامام صحيحة عندهما و هنا ليست صحيحة و انما حكمنا بالصحة مع استمرار

الجهل من جهة اللطف و العفو لان التكليف لايتوجه الى الجاهل و لو علم بعد سنة مثلا وجب القضاء بخلاف حامل (جاهل خ) النجاسة و يحتمل الصحة فان المسوغ للائتمام من ظاهر صحة صلوٰة الامام المحكوم بها شرعا كاف فى صحة التحمل اذ التحمل مبنى على هذه الصحة فلو لم يكن هذه الصحة للتحمل لم يصح الائتمام فيها لتساوى ابتنائهما و الاول احوط.

قال سلمه الله و منها انه يلزم شراء ما يستر العورة عن النظار و شراء لباس للصلوٰة مجزى لهما على حسب حالهما من ذكرين او غيرهما و يجبر احدهما الاخر كما لو خافا من حر او برد و مع العجز يجبره الحاكم.

اقول لا اشكال فيما ذكره ايده الله تعالى و لايحتاج الى البيان ازيد مما بينه.

قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا كان احدهما مجتهدا عدلا قلده صاحبه و ليس له جبره الى الخروج معه الى اخر و يحتمل القول بجواز الاجبار مطلقا او الى الافضل.

اقول اذا كان احدهما مجتهدا عدلا قلده صاحبه و ليس للمقلد ان يقول للمجتهد انا اريد غيرك فاخرج معى اليه لاقلده لان المجتهد لايجب عليه فى نفسه الخروج لاستغنائه عن المجتهد و المقلد ليس له ان يجبره على ما لايجب عليه و هذا ظاهر و يحتمل مرجوحا الاجبار لتوقف الواجب عليه اذ لعله لم تطمئن نفسه اليه مثل من يطلبه و ان كان لايطعن فى عدالته فاذا لم يكن له اجباره و لم تحصل له واسطة عدول بينه و بين من يريد تقليده و كان صاحبه لايطعن فى اجتهاده و عدالته تعين عليه تقليده و لايجوز له الاستبداد بالرأى و لو طلب المقلد الخروج معه ليقلد الافضل فعلى القول بتعين تقليد الافضل و عدم جواز تقليد المفضول يحتمل الاجبار مرجوحا و الظاهر العدم لما قلنا.

قال سلمه الله و منها انه اذا اراد احدهما الخروج و الاكتساب جبره الاخر...

(الى هنا وجد فى النسخة الشريفة)

رسالة صراط اليقين
في شرح تبصرة المتعلمين للعلامة الحلي (ره)

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة صراط اليقين فى شرح تبصرة المتعلمين للعلامة الحلى (ره)

بسم الله الرحمٰن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله الذى جعل منتهى مطلب العلماء الراشدين الى ارشاد الطالبين بتحرير قواعد الدين و صلى الله على من ارسله بالحق المبين تبصرة لعباده المؤمنين و على اله الائمة الهادين فى مختلف الشريعة بتذكرة المتقين الى نهاية اليقين صلى الله عليه و عليهم اجمعين.

اما بعد فيقول الفقير المسكين احمد بن زين الدين وفقه الله فى هذه الدار لصراط اليقين بالعمل الموصل لدار القرار مع اخوانه المؤمنين انه لما لم يكن بعد علم التقوى و اليقين الذى هو معرفة اصول الدين فى مراد العارفين اجل قدرا و اجمل ذكرا و اجلى فخرا من العلم بمسائل الحلال و الحرام اذ بمعرفتها ثبتت الاقدام عن الزلل و هى الطريق الى الملك العلام بالقول و العمل و قد صنف فيه علماؤنا و مشايخنا شكر الله سعيهم و رفع قدرهم و اعلى برحمته ذكرهم ما بين مبسوط معتبر و بيان مختصر و ما اشاروا فى التحقيق اليه بما لا مزيد عليه فتشوقت نفسى الى مضمار سياقهم و ان كنت الفسكل فى لحاقهم فنظرت الى الكتاب الموسوم بتبصرة المتعلمين فاذا هو مشتمل على كثير من المهم من احكام الدين للعالم الربانى و العامل السبحانى واحد العصر و ناموس الدهر المؤيد بالالطاف اللاهوتية المستمد من الانوار الجبروتية اية الله فى العالمين جمال الحق و الملة و الدين الحسن بن يوسف بن على بن مطهر ابومنصور الحلى البسه الله حلل جماله فى الاجلة كما توجه بتاج كماله فى العاجلة و بلغنا اقتفاء منواله و موئله فتأملت فيه و فى كثير ما حوى مع بساطة نظمه و صغر حجمه فهشعت نفسى الى ان اكتب عليه كلاما يبين بعض معانيه و يكون كالشرح لالفاظه و مبانيه و سميته صراط اليقين فى شرح تبصرة المتعلمين فعلت ذلك اقتباسا لانوارهم و معالمهم و انتظاما فى اسمائهم و تشبها بهم لانال التخلق من مكارمهم كما قال الشاعر:

تشبه الخضرات الغانيات بها — فى مشيها فينلن الحسن بالحيل

فاسئل الله ان يثبتنى فى بلوغ المراد بمدد التوفيق و السداد و يجعله نافعا فى المعاد انه على كل شىء قدير.

قال قدس سره «بسم الله الرحمٰن الرحيم» استعانة بمدد اسمائه الثلاثة و تبريا من الحول و القوة و تلوذا باسمه الاعظم لقول الرضا عليه السلام بسم الله الرحمٰن الرحيم اقرب الى الاسم الاعظم من سواد العين الى بياضها لان فيها الاسم القائم على كل نفس بما كسبت و الاسم المبسوط بالرحمة و النقمة و الاسم الرؤوف بالعباد و تعوذا بها لان حروفها تسعة عشر بعدد الزبانية كل حرف منها جنة لقارئها (لمقارنها خ) من واحد منهم كما رواه (ابن مسعود و خ) ابن عباس و دعاء و تملقا باقرب اية الى الله سبحانه لان سر ام الكتاب فيها و سر القرءان فى ام الكتاب و اتباعا لتعليمه عباده سبحانه و اقتداء بكتابه و تيمنا باسمائه و تقديما لاسماء القديم على اسماء الحوادث و دفعا للمحذورات و عوائق الحادثات بسم الله الذى لايضر مع اسمه شىء فى الارض و لا فى السماء و لقوله صلى الله عليه و آله كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو ابتر اى مقطوع الطرفين الخير و البركة و لقول الصادق عليه السلام لاتدع البسملة و لو كتبت شعرا و روى سحرا و الباء بهاء الله اى جماله و السين سناء الله اى شعاع جماله و الميم ملك الله فصدورها على هذا الترتيب و الله اسم الذات المستحق لجميع الصفات الحميدة و الرحمٰن اسم خاص بصفة عامة فخصوصه دون خصوص الله فهو صفة الله و هما اسما الذات المستحق لجميع الصفات قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى و باقى الاسماء تدخل فى الحسنى بالتبعية و عموم صفة الرحمٰن شمولها لمقتضى الفضل و العدل فى الدنيا و الاخرة قال تعالى و رحمتى وسعت كل شىء و هى صفة الرحمٰن و الرحيم اسم عام بصفة خاصة اما عمومه فلاطلاق لفظه على الله و غيره فهو على ما حقق فى محله صفة للرحمٰن و ان كانا معا صفة لله و اما خصوص صفته فلان مقتضاها من حيث هى بدءا و عودا اختص بالمؤمنين و كان بالمؤمنين رحيما و قال تعالى فسا كتبها للذين يتقون و هى

صفة الرحيم و الجار متعلق بفعل لانه الاصل فى العمل و فى الوجود خلافا للبصريين لان الاسماء مسبوقة بالوضع و التسمية و هو معنى فعلى كما ذكره اميرالمؤمنين عليه السلام لابى الاسود و سبق المعنوية دليل على سبق اللفظية و اليه الاشارة بقوله اياك نعبد و اياك نستعين و لدلالة الفعل على التجدد و الحدوث المرادين فى البسملة على الاحوال المتكثرة المتضادة و الفعل متأخر للاهتمام بالبسملة و الانقطاع و لاسقاط فعله من عين الاعتبار و الاستقلال و جريا على النظم الطبيعى و الظرف لغو لا مستقر لان المستقر عام يوجب امرا خاصا و اللغو خاص يوجب امرا عاما فهو اولى من المستقر و ابلغ فى الاعتماد و اقرب الى السداد و الاسم من الوسم و هو العلامة او من السمو و هو الرفعة و الاصح الاول كما لايخفى على من كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و الله قال الخليل بن احمد انه مرتجل و الا لزم التسلسل او الدور و لقوله تعالى هل تعلم له سميا بل هو علم جامع لاسمائه و نعوته و صفاته يعنى صفات افعاله و قال الباقون انه مشتق و هو الحق لورود اشتقاقه فى الاخبار عن الائمة الاطهار و لان العلم المرتجل لايجمع الصفات المختلفة الاثار بل ذلك امارة الاشتقاق و لانه حينئذ يكون واقعا على الذات البحت و هو باطل لاتفاق العقلاء على نفيه و لقوله تعالى فله الاسماء (الحسنى خ) و اما قوله هل تعلم له سميا فما يقول فى الرحمٰن بل ما يقول فى الرحيم الملك فجوابه لنا جوابنا له قيل و اشتقاقه من الالوهة اى العبادة لانه يستحقها دون غيره و روى عن ابن عمرو انه مشتق من الوله اى التحير لتحير العقول فى كنه عظمته و قيل من الهت الى فلان اى فزعت اليه و قيل من الهت اليه اى سكنت اليه و روى عن المبرد اى تسكن القلوب الى ذكره الا بذكر الله تطمئن القلوب و قيل من لاه اى احتجب لاتدركه الابصار و قيل من لاه بمعنى ظهر فهو من الاضداد لظهوره لمخلوقاته باياته سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قيل من تأله اى تضرع لان الخلق يتضرعون اليه و هذه الاقوال كما ترى لان استعمال المشتق من شىء مسبوق باستعمال ذلك الشىء و لا كذلك هذا بل الحق انها كلها مشتقة منه و فائضة عنه نعم القول الاول مروى عن الائمة

عليهم السلام و تأويله يطابق ما اشرنا اليه و لولا خوف الاطالة لنبهنا على بعض من وجوه اشتقاقه و لكنه يحتاج الى تمهيد (تقديم خ) مقدمات تخرج بنا عما نحن فيه و هذا الاسم عند المشهور من القول انه الاسم الاعظم و عدم الاجابة به لعدوم شروط الاجابة لانه اخص الاسماء بالذات و اعمها للصفات فهى صفاته و لايكون صفة لشيء منها و لاختصاصه بكلمة التوحيد و لانه كلما حذف عن لفظه حرف ازداد خصوصا فى عمومه و عموما فى خصوصه فاذا حذفت الالف كان لله ما فى السموات و الارض و اذا حذفت اللام الاولى كان له و هو اخص و اعم من الاولى و كانت الالف و اللام حرفى تعريف لكل نكرة بل الخلق يعرفون به و اذا حذفت اللام الثانية كان هو المشار بها الى الهوية و هى اخص و اعم و من ثم نص بعض العارفين الى ان هو هو الاسم الاعظم و الرحمٰن الرحيم مشتقان من رحم و قد مضى بعض معناهما و اما الاشتقاق فهو ظاهر فى الرحيم و اما فى الرحمٰن ففيه خفاء لمخالفته لظاهر الاشتقاق فقد اختلف فيه هل هو منصرف ام لا و زيادة مبناه تدل على زيادة معناه و قد مر.

«الحمد لله القديم سلطانه» الحمد لغة الشكر و الرضا و الجزاء و فى العرف الظاهر الثناء باللسان على الجميل الاختيارى قيل و ينتقض بحمد الله على صفات الله الذاتية فلايكون جامعا اذ معنى الاختيار ان يصح الاتصاف (اتصافه خ) بضدها بل هو الثناء باللسان على جهة التعظيم او الثناء بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل و يرد على منعه الثناء على جمال الموجب و الجواب عن الاول ان المراد بحمد الله على صفاته الذاتية باعتبار اثارها لانها عين ذاته فلا معنى لقولك الحمد لله على الله بل المراد الاثار و هى اختيارية كما هو ظاهر و عن الثانى بأن الثناء الجميل على جهة التعظيم و التبجيل ان توجه الى المختار فلا كلام و ان توجه الى الموجب لغا وجه التعظيم فى الثناء لانه لايتوجه الى الصفة بل الى الموصوف و لا تعظيم و لا ثناء ان لم تكن الصفة منه و قيل الحمد و المدح سواء ذهب اليه الطبرسى فى جوامعه و الزمخشرى فى كشافه فيصدقان على الاختيارى و غيره و هو كما ترى و هذا الحمد يكون على الفضيلة و الفاضلة و تعريفه فى العرف الخاص فعل ينبئ

عن تعظيم المنعم بسبب انعامه و هو معنى الشكر فى العرف الظاهر و معنى الشكر فى اللغة عرفان الاحسان و نشره او على النعمة و فى العرف الخاص صرف كل قوة فيما خلقت له و حرف التعريف فى الحمد للجنس او الاستغراق فاختصاص جميع افراده به تعالى على الاول بمعونة حرف الجر فى لله لانها للاختصاص و على الثانى بدونها و يشكل على الثانى اطلاقه على غيره تعالى و الجواب ان ذلك ليس بالتأصل و الحقيقة و على الاول بالعكس و الجواب بالعكس و القديم ضد الحديث و تختلف معانيه باختلاف المتصف به اذ قصارى الوصف به اولية المتصف به قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اى بعد ستة اشهر لان من اول ظهور الشماريخ الى انتهائها ستة اشهر تقريبا و القديم فى الاصطلاح على ما عرفه (المصنف خ) فى سائر كتبه الكلامية بانه الذى لم يسبق بالعدم بعكس الحادث و ليس بشىء لانه قد حقق فى الحكمة ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم و كل ما له اول له اخر و قد انعقد الاجماع عقلا و نقلا على ان الجنة و النار لايلحقهما العدم فلم يسبقهما عدم و هو ظاهر بل الحق فى التعريف ان القديم الذى لم يسبق بالغير و الحديث المسبوق بالغير فالله قبل كل شىء و بعد كل شىء و لايلزم ما هو قبله و بعده الانقطاع لاحاطته بما لايتناهى بما لايتناهى كذلك الله ربى كذلك الله ربى و السلطان الحجة و قدرة الملك مأخوذ من التسلط و الاقتدار او من السليط و هو الزيت و (لان خ) الزيت فى السراج تملأ اشعته ما بلغت نورا و ظهورا فمعنى الحجة من الاول ابلاء الاعذار و من الثانى ظاهر و قد تطلق الحجة عرفا على الرسول و الحافظ عنه و التعريف الايجادى النفسى و ما فوقه و ما تحته.

«العظيم شأنه» العظم بكسر العين مقابل للصغر و استعماله فى العظم المعنوى اكثر منه فى الظاهر و الشأن الامر و القصد و شؤونه تعالى اثار صفاته و نهايات كماله (كمالاته خ).

«الواضح برهانه» الواضح البين و المراد بالبرهان الدليل عليه يعنى ان وضوح محجة الطريق اليه و الدليل عليه ظاهر ظهورا استفادت الموجودات به وجودها فى الاذهان و الاكوان اى فى الغيب و الشهادة.

«المنعم على عباده بارسال انبيائه» النعمة لغة اليد و الصنيعة الحسنة اليك و لديك و عرفا المنفعة الحسنة من شخص الى اخر بقصد الاحسان و العباد من العبودية او من العبادة و الاول لغة الرقبة (الرقية خ) و عرفا هى الرضا بما يفعل و الثانى لغة الطاعة و عرفا فعل ما يرضى و ارسال الانبياء بعثهم و النبى من انبأ ينبئ المخبر من الله فهو مهموز او من النبوة اى (و هو خ) الارتفاع فهو غير مهموز و قرئ النبيئين و النبيين بالهمزة و عدمها و النبى هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر و الرسول الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر و له شريعة فكل رسول نبى و لا عكس و معنى نعمه على عباده بذلك ان الانبياء تكون بهم عليهم السلام نظام امر دنياهم و حفظ نفوسهم و حقن دمائهم و قوام امر اخرتهم و بلوغهم الى النعم الدائمة انما هى بالانبياء عليهم السلام فلا نعمة اكبر من ذلك و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها، الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا و هو (هى خ) النبى صلى الله عليه و آله.

«المتطول عليهم بالتكليف المؤدى الى احسن جزائه» التطول التفضل و التكليف لغة مأخوذ من الكلفة و هى المشقة و عرفا بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام اى هو سبحانه المتفضل عليهم بالتكليف الموصل الى احسن جزائه على الطاعة لانهم لايستحقونه (لايستحقون خ) جزاء الا بفضله و لايؤتى فضله الا المتأهل له و التأهل له انحاء اكملها و اظهرها و الزمها للجزاء القيام بالتكليف.

«و صلى الله على سيد رسله فى العالمين» قالوا الصلوٰة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار و من الناس الدعاء و الذى يظهر لى ان معناها لغة حقيقة مختلفة باختلاف مراتب من نسبت اليه بالوضع الاول من غير مجاز و لا نقل و هى بالتشكيك اشبه و بالاشتراك اوجه كوضع اليد للقوة حقيقة و من دون تلك الحقيقة وضعت اليد على الكف حقيقة فافهم و اما معناها عرفا فسيأتى فى محله ان شاء الله تعالى بقى هنا سؤال مشهور و هو ان الصلوٰة (اذا فسرت بالرحمة و الاستغفار لم يحسن تعديها بعلى خ) و اذا فسرت بمعنى الدعاء فتعديتها بعلى يكون للضرر لا

للنفع و الجواب اما عن معنى الرحمة فان المعنى ان الرحمة نازلة من الله على سيد رسله صلى الله عليه و آله و عن معنى الاستغفار فان على للتعليل نحو و اتى المال على حبه اذ معنى استغفارهم (له هو استغفارهم خ) لامته لاجله صلى الله عليه و آله قال تعالى و يستغفرون للذين امنوا الاية ، و عن معنى الدعاء فقيل انما يكون بمعنى التضرر اذا كان بلفظ الدعاء لا بمعناه و هذا قول حسن اذا تمم و تمامه ان المحذور انما يكون لو كانت الصلوٰة متضمنة معنى الدعاء فانه يجب فيها ان تعدى بما يتعدى به الدعاء مثل سمع الله لمن حمده اى استجاب لان سمع ليس موضوعا لغة بمعنى استجاب بل ضمن معناه فعدى بما يعدى به و اما الصلوٰة فانها وضعت (لغة خ) معداة بعلى بمعنى الدعاء باللام فافهم و الصلوٰة واجبة عليه عند ذكر اسمه و كنيته و لقبه و ضميره على الاصح للاخبار المتكثرة و لاية صلوا عليه و يأتى بعض الادلة فى محلها فى وجوب الصلوٰة عليه فى التشهد ان شاء الله تعالى و السيد الجليل (الكبير خ) فى قومه المطاع فى عشيرته و ان لم يكن هاشميا كما تستعمله العرب و اما سيادته فهى بكل معنى صلى الله عليه و آله كما قال صلى الله عليه و آله انا سيد ولد ادم و لا فخر و العالمين جمع عالم و هو اى العالم صنف من الموجودات فالجمع لاستغراق العوالم و الالف و اللام لاستغراق افرادها يدل عليه ما رواه فى العلل عن الرضا عليه السلام عن جده اميرالمؤمنين عليه السلام حين سئل عن العالمين فقال رب العالمين و هم الجماعات من كل مخلوق من الجمادات و الحيوانات الحديث ، و قيل هو ما سوى الله فمفرده اعم من جمعه و قيل الجن و الانس و قيل كل ذى عقل و قيل كل ذى روح دب و درج و احسنها و اقربها الى الصواب الاول و لايجمع هذا الجمع بالواو و النون مما هو على وزنه غيره و الحق ان له اطلاقات مختلفة من باب المجاز او الظاهر .

«محمد المصطفى و عترته الطاهرين» محمد من محا و مد او من كثرت خصاله المحمودة او انه اشتق له اسما من اسمه تعالى فقال تعالى انا المحمود و انت محمد و المصطفى المختار و العترة الال كما هو الحق فهم اشراف (اشرف خ) الاهل و المراد بهم عند الاطلاق اصحاب العباء عليهم السلام او الاثنى عشر

عليهم السلام او هم و خصيص شيعتهم بالتبعية كما يشير اليه بعض الاخبار و اذا وصفوا بالطاهرين خص الاثنى عشر عليهم السلام اذ المراد بالطهر العصمة و الطاهرين من الرجس (و خ) هو الذنب الصغير و الكبير قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا.

«اما بعد فهذا كتاب موسوم بتبصرة المتعلمين فى احكام الدين» اما بعد كلمة فصل يؤتى بها للفصل بين الخطبة و المقصود قيل اول من استعملها لذلك داود عليه السلام لقوله تعالى و اتيناه الحكمة و فصل الخطاب و قيل فى فصل الخطاب الذى اوتى داود عليه السلام اقوال و قيل محمد (ص) و قيل على (ع) و قيل قيس (قس خ) بن ساعدة الايادى و قد انشد فيها:

لقد علم الحى اليمانى اننى اذا قيل اما بعد انى خطيبها

و قيل سحبان و الذى اخبرنى معلمى ان الاقوال كلها قريبة من الصواب و انها من توارد الخاطر فكل تكلم بها ابتداء و الفاء بعدها للتضمن اما معنى الشرط و الاشارة الى ما هو الموجود فى الذهن او بعد ظهوره (فى الكون خ) النقشى بان كانت الخطبة بعد و الاول انسب بمقام المصنف و معنى الكتاب يأتى و موسوم اى معلم بتبصرة المتعلمين قيل ان فى هذا الكتاب اربعة الاف مسألة على ما ذكره بعض العلماء المعتنين بهذا الشأن و فى احكام الدين متعلق بوضعناه محذوفا يفسره نظيره بعده و الاحكام هى الخمسة الواجب و الحرام و المندوب و المكروه و المباح و الحكم طلب الشارع من المكلف الفعل او الترك لذاتهما او لغيرهما او الرخصة فيما لا طلب فيه فالطلب لذات الفعل هو الواجب و لغيره هو المندوب و لذات ترك الفعل هو الحرام و لغيره هو المكروه و الرخصة فيما لا طلب فيه هو المباح حتى يتوجه فيه الطلب فيلحق باحد الاربعة و انما كان الطلب لذات الفعل لاستلزام الفعل للغاية التى هى متعلق الطلب و محله و جسده لان الطلب روح الفعل و الترك و مادته و هى تتشكل بالفعل و الفعل صورة الغاية و كذلك الترك و الغاية هى الثواب و العقاب فهو فى الفعل ذى الغاية هو الواجب الموجب للثواب و

فى الترك ذى الغاية هو الحرام الموجب للعقاب فالطلب المتعلق بذلك هو الحكم مثله كما قال الشاعر:

كقطر الماء فى الاصداف در و فى بطن الافاعى صار سما

هذا فى الواجب و الحرام و اما فى المندوب و المكروه فالطلب لذاتهما من الطلب لذات الواجب و الحرام [1] كمثل كونهما منهما و هو واحد من سبعين فى الشدة و الضعف فى المكانة و العلة لا فى المكان و القلة فافهم و لاتكثر المقال فى العلم غير ما القى اليك فان العلم نقطة كثرها الجهال و هذا هو معنى قولنا لغيرهما هذا بيانه فى الحقيقة و الاشارة و اما بيانه فى الظاهر و العبارة فهو انما قلنا ان الواجب و الحرام لذاتهما و المندوب و المكروه لغيرهما لان المفعول ان تحققت فيه الغاية التى لاجلها كان الامر و النهى فى جميع جزئياته و لاتنفك عن فرد منها فالطلب لذاتهما لتحقق العلة الغائية فيهما و هو الواجب و الحرام و ان لم يتحقق و لم يلزم فى كل جزئى من جزئيات المفعول الغاية المأمور لها و بها و المنهى لها و عنها بل قد تكون و تعرض فى فرد لا على التعيين فالطلب لا لذاتهما و هو المندوب و المكروه بل لغيرهما و هو الواجب و الحرام لانهما تابعان لهما مثلا و قد (يقع و خ) يعرض فى المكروه الحرام كما اذا حكم بكراهة البول فى ثقوب الحيوان لئلايخرج (منها خ) ما يؤذيه او ينجسه اذ لو علم ذلك فى ثقب لحرم البول فيه فالنهى عنها لا لذاتها بل للحرام و لكن لما لم يستلزم كل جزئى منها ذلك لم يحرم و كذا المندوب للواجب فالامر و النهى فيهما لغيرهما و قد حقق فى محله و قال شيخنا البهائى (ره) فى زبدته الحكم طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته و بدونه او تسويته بينهما لوصف مقتضى لذلك يريد ان طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته هو الواجب و بدون استحقاق الذم هو المندوب و ان كان طلبه ترك الفعل مع الاستحقاق بالمخالفة هو

---

[1] و اعلم انى قد تسامحت فى العبارة عن حقيقة الطلبين حتى جعلتهما طلبا واحدا و هما اثنان نعم هو شىء واحد بمعنى اعلى مما نحن فيه بحكم و كلتا يديه يمين، منه (اعلى الله مقامه)

الحرام و بدون الاستحقاق هو المكروه و ان تسوية الشارع بين الفعل و الترك هو المباح و اراد بالوصف المقتضى لذلك من فعل المكلف و هو قيد للخمسة يعنى ان كل واحد منها انما يكون و يتحقق لوصف فى (فعل خ) المكلف يقتضيه و بيان ذلك الاقتضاء يطلب فى موضعه و هذا التعريف فى الظاهر مليح مع قطع النظر عن الاعتراضات الجدلية لكنه قشرى لان المفهوم منه ان طلب الشارع واحد لذاته و انما نعرف اقسامه بما تعلق به اذ هو طلب توجب مخالفته الذم و هو الواجب و الحرام و طلب لاتوجب مخالفته ذلك و هو المندوب و المكروه و يتميزان بصفتى المطلوبين و هذا يوجب اختلاف الطلبين لذاتهما لاسيما على ما يختاره من ان المندوب غير مأمور به حقيقة فحصل الاختلاف الموجب للتعدد و قال فعلمت الاحكام بحدودها و المفهوم من اطلاقه ارادة الحدود الحقيقية و المعروف من عبارته الحدود الرسمية لاخذ الخاصة فيها و لبيان قوله لوصف مقتضى لذلك و اما ما اشرنا اليه من التعريف فمن المكنون و ما اسعدك به ان فهمته و وفقت له و الدين لغة الجزاء و الطاعة و هو المراد هنا.

«وضعناه لارشاد المبتدئين و افادة الطالبين» الوضع لغة الحط يقال وضعه اى حطه بالمهملتين و الارشاد الهداية و المراد بالمبتدى فى طلب العلم و افاده اى اعطاه او اعطاه الفائدة و الطالبين هنا طالب (طلاب خ) علم الشريعة بقول مطلق و الا فالطالب للعلم حقيقة ما اتخذه زادا و الا فليس طالب علم بل طالب جهل لان العلم حقيقة خشية الله تعالى قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء و فى الدعاء عنهم عليهم السلام لا علم الا خشيتك و لا حكم الا الايمان بك ليس لمن لم يخشك علم و لا لمن لم يؤمن بك حكم ان الطالبين على ستة اقسام طالب الاخرة و طالب الاخرة للاخرة و طالب الدنيا للاخرة و طالب الدنيا و طالب الدنيا للدنيا و طالب الاخرة للدنيا فطالب العلم الاول و من دونه الثانى ثم الثالث و شرها و اضرها على الدين سادسها.

«مستمدين من الله المعونة و التوفيق انه اكرم المعطين و اجود المسؤولين» الاستمداد هنا طلب المدد اى البسط من الله تعالى ذكره بالمعونة الالهية و التوفيق

اصابة الحجة اى طلب البسط من الله بالاصابة.

«و نبدأ بالاهم فالاهم» اعلم ان الشريعة على اربعة اقسام عبادات و عقود و ايقاعات و احكام لانها اما ان تتعلق بالامور الاخروية او الدنيا و الاول العبادة و الثانى اما ان يفتقر الى عبارة او لا الثانى الاحكام و الاول اما ان يفتقر من الطرفين او لا و الاول العقود و الثانى الايقاعات و اهمها العبادات و اهم العبادات الصلوٰة و هى الاهم المراد فان قلت لو كان كذلك لوجب تقديمها على الطهارة لايجاب عبارته ذلك قلت انما قدم الطهارة لانها من شروط الاهم فقدم الشرط رعاية للنظم و اعلم ان خطبته رضوان الله عليه ان اغلب الفاظها يشتمل على براعة الاستهلال و انما لم ننبه على كل كلمة خوف الاطالة و الملال و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

«كتاب الطهارة» اى هذا كتاب الطهارة و هو احد مصادر كتب الثلاثة كتب كتبا و كتابا و كتابة و جمعه كتب بضم التاء و سكونها و هو فعال بمعنى المفعول استعمل فيه كالخلق بمعنى المخلوق قال الله تعالى هذا خلق الله و هو لغة الجمع بالخرز قال الشاعر:

لاتأمنن فراريا (فزاريا خ) خلوت به

على قلوصك فاكبتها (فاكتبها خ) باسيار

و هو هيٰهنا الجامع للمسائل المتفرقة باسم شامل و قيل هو الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا و الطهارة لغة النظافة و النزاهة مصدر طهر بضم الهاء و فتحها و اصطلاحا استعمال طهور يرفع الحدث او منعه او الكراهة او يزيد فضلا فقولى استعمال طهور اى الماء و التراب و يرفع الحدث يدفع رفع الخبث او منعه اى منع الحدث ليدخل ما حظه استباحة الصلوٰة من الطهارة لرفعه منع الحدث من الدخول فيها و قولى او الكراهة ليدخل وضوء الجنب للنوم و الحائض للذكر فانه طهارة بمعنى انه وضوء شرعى و حظه رفع الكراهة لا رفع الحدث كما فى رواية محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام اما للطهر فلا و لكن تتوضأ وقت كل صلوٰة ثم

تستقبل القبلة و تذكر الله فنفى عليه السلام كونه طهارة بمعنى رفع الحدث و سماه عليه السلام وضوء بمعنى شرعيته و كل وضوء طهارة بهذا المعنى و قولى او يزيد فضلا ليدخل الوضوء التجديدى و وضوء مديم الطهارة على قول و قد صرح قولى يرفع الحدث او منعه بجميع شرائط الطهارة من النية و القربة و الوجوب و الندب و الاستباحة و الرفع لمن اشترط ذلك او لم يشترطه و الاضافة هنا بمعنى فى فيكون الكتاب بمعنى المعانى او الالفاظ او النقوش او جميعها كما يظهر لك خلال ذلك.

«و فيه ابواب» جمع باب و هو عرفا الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا باعتبار اول و قيل هو الجامع لمسائل متحدة نوعا مختلفة صنفا فيكون تعريف الفصل على الاول انه الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا لاعتبار (لا باعتبار خ) الاول و على الثانى الفصل هو الجامع لمسائل متحدة صنفا مختلفة شخصا.

«الباب الاول فى المياه» جمع ماء و انما جاز جمع اسم الجنس لاختلاف انواعه فى مقام التقسيم باختلاف الاحكام الجارية الموجبة لتنويعه.

«الماء» و هو العنصر الثقيل المائع لذاته و اصله الرطوبة و البرودة اظهر بالمادة و الصورة النوعية لمنافع العباد فى حياتهم و نباتهم و معادنهم و طهاراتهم و غيرها فلما لم تستغن الحيوانات كلها عنه فى كل دور لانه مادة حياتهم لم ينفك عن شىء يحتاجون اليه اما ظاهرا و اما كامنا و مما يحتاجون اليه حال عبيطته فانزل سبحانه لعباده الماء ظاهرا بحقيقته و كامنا فيما يحتاجون اليه فيه كذلك قال الله تعالى هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الاعناب و من كل الثمرات ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون و مما يحتاجون اليه الطهارة من الحدث و الخبث و اعلم انه سبحانه خلق من رطوبته البلة و قوة الدفع و الازالة و من برودته الثقل فكان بذلك غائصا دافعا و لهذا جعل الله تعالى فى الانسان القوة الدافعة منه ثم اعلم ان كل شىء كان فقد جعل الله فيه لطيفة ربانية هى فى الحقيقة اصل حقيقة ذلك الشىء فجعل ما اودع فيه اللطيفة على قسمين قسما لاتزيد لطيفته عن حقيقته و قسما فى لطيفته

فضل عن حقيقته فاذا باشر ما فيه فضل ما فيه نقص لعارض عرض له فعل فيه تكميلا بقدر فضله و الماء من القسم الثانى فهو الماء و اللطيفة الطهارة و يطلق على ما فضل عن حقيقته الطهورية و اثره التطهير و الدليل على اللطيفة التى اشرنا اليها عموم قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا و من ذلك الماء و اختصاص النفع لايكون الا بطاهر و قال الصادق عليه السلام كل ماء طاهر الا ما علمت انه قذر و على الطهورية المؤثرة للتطهير قوله تعالى و انزلنا من السماء ماء طهورا و الطهور من صيغ المبالغة تنبيها على زيادة المعنى بزيادة المبنى بمعنى المطهر و قال تعالى و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به و قال عليه السلام الماء يطهر و لايطهر.

«على ضربين» اى نوعين باعتبار حقيقته فى العبيطة و الامتزاج و باعتبار التسمية.

«مطلق و مضاف، فالمطلق ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه» عند اهل العرف بدون نصب قرينة مميزة بل باصل الوضع كما هو اهله و مستحقه و لايخرجه عن ذلك تقييده باسم محله او صفته فى بعض الاحيان كما يقال ماء البئر (و ماء البحر خ) و ماء المطر اذ استحقاقه لذلك ثابت لايقال التقييد ينافى الاطلاق لانا نقول الاطلاق خاصة (الحقيقة خ) و لازم الاسم الذى ينتفى معرفة حقيقته بدونه و التقييد هنا انما هو بالنسبة (النسبة خ) و هى تنفك عن الاسم المعين باطلاقه لا انها تلزم ابدا و لا كذلك المضاف لان خاصة حقيقته و لازم اسمه هو معنى ما اضيف اليه فلايخرجه عن الاطلاق و انما يخرجه عن ذلك حقيقة اضافته الى المغائر له فى الحقيقة اللازم له كما يأتى فالبئر محل للمطلق و البحر اسم للمطلق فليس مغائرا ممازجا و لا ملازما و المطر هو الماء كذلك و انما التسمية بالصفة باعتبار الصفة فالاطلاق ثابت له و رسمه بالصفة الثبوتية و السلبية، كما قال «و لايمكن سلبه» اى سلب اسم الماء «عنه» عرفا.

«و الماء المضاف بخلافه» لايمكن اطلاق اسم الماء بدون اضافته عليه و يصح سلبه عنه لان صحة اطلاق اسم الماء من خواص المطلق.

«فالمطلق» الذى مر تعريفه «طاهر» لحقيقته و لامتنانه سبحانه على عباده به

و «مطهر» لفضل لطيفته عن حقيقته و لنص الكتاب و السنة ففى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و عنه عليه السلام و جعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون و لاجماع المسلمين لم ينقل فيه خلاف الا ما نقل عن سعد بن المسيب و عبدالله بن عمر من العامة انه لايجوز التوضى بماء البحر مع وجود غيره و يبطله الاجماع و ما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله انه سئل عن التوضى بماء البحر فقال صلى الله عليه و آله هو الطهور ماؤه الحل ميته.

«و باعتبار وقوع شيء من النجاسة فيه» و يأتى بيان اقسام النجاسة ان شاء الله تعالى فى محلها «ينقسم اقساما» اربعة جار و واقف و ماء بئر و اسئار.

«الاول الجارى» و هو النابع من الارض المنبعث على ظهرها حقيقة «كمياه الانهار» جمع نهر بسكون الهاء و فتحها و هو مجرى الماء او حكما و هو ما كان مادته اخفض من وجه الارض التى فيها انبوبه الخارج بحيث لو شق نهر يساوى ما ظهر من مائها مجرى و يجمع الامرين العرف بأن لايسمى بئرا كما ينطق به تعريفه.

«و لاينجس بما يقع فيه من النجاسة» بجميع اقسامها «ما لم يتغير لونه» اى لون الماء الجارى بلون النجاسة التى وقعت فيه «او طعمه» اى طعم الماء بطعم النجاسة «او رائحته» اى رائحة الماء «بها» اى بالنجاسة فالضمير للنجاسة و لها لون و طعم و رائحة فان لم يقو الماء بكثرته او بتدافعه فأى صفاتها غلب ظهر فى الماء و قد تظهر كلها فيه.

فائدة: اعلم ان لون الماء البياض لان كل رطب بارد فلونه البياض كما قرر فى محله و طعم الماء طعم الحيوٰة كما روى عنهم عليهم السلام و كذا رائحته رائحة الحيوٰة «فان تغير» احد هذه الاوصاف تغيرا قطعيا بالنجاسة الواقعة به «نجس المتغير» لقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لاينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه و قال عليه السلام الماء تقع فيه الميتة ان كان قد تغير ريحه او طعمه فلاتشرب و لاتتوضأ منه فان استوعب التغير بها فلا كلام فى النجاسة و الا فان

استوت سطوح المتغير و ما لم يتغير او كان احدهما اخفض و كان ما لم يتغير كرا كان طاهرا بلا خلاف و كذا ما فوق المتغير اذا كان كرا و ان لم يكن ما تحت المتغير كرا فهو نجس ايضا على الاصح و ان تساوت السطوح او كان المتغير اخفض هذا اذا استوعبت النجاسة عرض الماء و عمقه و الظاهر ان ما فوق المتغير يعنى مما يلى المادة اذا نقص عن الكر و ان كان اخفض من المتنجس انه طاهر (و كذا ما بعد المتنجس اذا لم يستوعب النجاسة العرض و العمق اذا اتصل بما فوق المتنجس انه طاهر خ) و ان نقص عن الكر لقوله عليه السلام لاينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه و لان الجارى بقول مطلق لاينجسه ملاقاة النجاسة لاتصاله بالمادة النابعة كما هو المعنى هنا و هذا ماء جار لم يتغير و انما لاقى المتنجس و الجارى لاينجس بالملاقاة فهو على حكم الطهارة للاصل و عموم الروايات حتى يثبت خلافها كثبوتها و ليس الا التغير و لم يكن و قد اشار المصنف الى ذلك مطلقا بقوله «خاصة دون ما قبله و ما بعده» و لم يقيد شيئا مما ذكر نعم يتوجه على ظاهر اطلاقه ما لو استوعبت النجاسة عرضه (عرض الماء خ) و عمقه و كان ما تحته اقل من كر فانه على الاصح ينجس الا ان يعتذر له ان هذه الصورة و كل استثناءها الى الحكم بنجاسة ما نقص عن الكر فى الراكد لانها منه و بقى ما سواها على العموم.

«و حكم ماء الغيث حال نزوله و ماء الحمام اذا كانت له مادة حكمه» اما ماء الغيث حال تقاطره فحكمه حكم الماء الجارى و اذا انقطع التقاطر اعتبر فيه ما يعتبر فى الواقف عند ملاقاته النجاسة و هل يشترط فى الحاقه بالجارى الجريان لانه المتيقن من معناه باتصال القطر مما يقع عليه الى مادته فى السحاب كما فى الجارى و لاشتراطه فى صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه و يتوضؤ للصلوٰة فقال اذا جرى فلا بأس و لما روى فى الحسن عن هشام بن الحكم عن ابى عبدالله عليه السلام فى ميزابين سالا احدهما بول و الاخر ماء مطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك ام يكفى التقاطر ام تكفى القطرة الواحدة لحصول الاسم الذى هو مناط الحكم بها اقوال قال الشيخ فى المبسوط و التهذيب بالاول و

المشهور الثانى و هو اظهر لعموم الاخبار و لصدق الاسم و لان ما ذكره عليه السلام فى الحديث الاول يحتمل ان يكون اشتراطه للجريان ليغلب بكثرته النجاسة لاحتمال ان يكون ظهر البيت الذى يبال فيه قد انتن من كثرة البول عليه فلو لم يجر المطر لكان ما يؤخذ منه متغيرا و لجواز ان يكون قوله اذا جرى فلا بأس للكمال و رفع نفرة النفوس لايقال ان مثل على بن جعفر لايخاطب الا بحقيقة الحكم لجلالة قدره و معرفته لانا نقول (ان خ) الاخبار يلقونها عليهم السلام الى الرواة ليس بحكم خاص بهم بل لهم و لغيرهم الى يوم القيٰمة هذا اذا قلنا بحجية مفهوم الشرط و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و حمل العلامة فى المنتهى الجريان فى الصحيح على النزول من السماء لانه هو جريان المطر من السحاب و اما حسنة هشام فلا دلالة فيها لانه اثبت له نفى الضرر فى هذه الحال و اثبات الشىء لاينفى ما عداه و لما ذكرنا فى صحيحة على بن جعفر و اما القول الثالث فذهب اليه بعض المتأخرين و ليس بذلك لان القطرة لايثبت بها اسم المطر عرفا و لايدل عليها اصل و لا نقل فان قلت قول ابى عبدالله عليه السلام فى رواية ابن يعقوب كل شىء يراه المطر فقد طهر صريح فى ان القطرة تكفى فى ذلك قلت اراد عليه السلام بقوله يراه اى اصابه و خلطه اذ فيها فيكف على ثيابنا لانه لايكف من مثل قطرة و مما يؤيد ما اخترناه ما رواه هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام عن السطح يبال فيه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه و للزوم الحرج و المشقة ان اشترطنا الجريان لولا التخفيف، و اما ماء الحمام و المراد به حياضه الصغار اذا كان (كانت خ) لها مادة فحكمه حكم الجارى لقول ابى جعفر عليه السلام ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة و فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام هو بمنزلة الجارى و للضرورة اليه و لما فى التحرز عنه من الحرج الشديد و هو منفى بالاية و هل يشترط فى المادة الكرية ام لا الاحوط ذلك اذا كان سطح الماء (المادة خ) اعلى من سطح الحوض و ان كان اخفض قيل يعتبر فيه مع ذلك قوة دفع المادة لتطهر ما علتها (لتظهر فاعليتها خ) فى استهلاك النجاسة و ان كان مساويا متصلا به قبل ملاقاة النجاسة و كانا معا كرا لم

ينفعل الحوض ما لم يتغير و القول بعدم الاشتراط اقرب اذا بلغ الجميع الكر مطلقا لان الاصل عدم ما زاد اذ مع طهورية الماء تطهر (تظهر خ) بمجرد الاتصال اذا كان الجميع كرا و ان لم يتموج او تساوى سطوحهما او لم تكن له قوة دفع من المادة و الا لكان ما نقص عن الكر قليلا اذا لاقته قطرة بول و موج كان طاهرا لانه اقوى من الكر على استهلاك البول الكثير لو كان الحكم بالطهارة بالتموج و الاستهلاك الظاهرين و لما فى الصحاح و غيرها اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء و اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و لعموم قول الباقر عليه السلام المتقدم ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة حيث لم يذكر الكرية فى مقام البيان و الحاجة و للزوم الضرر و لان الاحتياط قد يكون فى عدم التحرز عنه كما قد تكون فى تجنبه، ثم اعلم ان الكلام فيما اذا كان بين المادة و الحوض اتصال حال وقوع النجاسة اذا لم يشترط الكرية فى المادة فلو وقعت النجاسة فى الحوض قبل اتصاله بالمادة فان كانت كرا فكذلك و ان نقصت فهل يطهر اذا اتصلا و بلغا كرا ام لا المشهور الثانى و الاخبار تؤمى الى الاول و هو الاصح و يأتى الكلام فيه.

«الثانى» من اقسام المياه الاربعة «الواقف» و هو ما عدا الجارى و ما فى حكمه و ماء البئر و الاسئار و المراد بالواقف «كمياه الحياض و الاوانى» الواقف من المطلق فى نفسه طاهر مطهر اذا لم يطرأ عليه ما ينقله عن حكم ذلك الاصل بنص الكتاب و الاخبار و الاجماع من المسلمين و الاعتبار و المراد من الحياض ما يعم الغدير و الحوض و المصنع و هو الحوض الذى اصطنع ليجمع فيه المطر و الاوانى ما من شأنها ان تنقل و كلها اذا بلغت كرا كان حكمها حكم الجارى اذا وقعت فيها النجاسة و ذهب المفيد و سلار الى ان الاوانى تنجس و ان بلغت الكر لعموم صحيحة ابن ابى نصر عن الرضا عليه السلام عن رجل يدخل يده فى الاناء و هى قذرة قال يكفئ الاناء و امثالها و العمل على خلاف ذلك لحملها على ما لم يبلغ كرا و لعموم الاخبار اما اذا لم تبلغ كرا فالمشهور بين علمائنا رضوان الله عليهم الحكم بالنجاسة لم ينقل خلاف من المتقدمين الا من الحسن بن على بن ابى عقيل فانه استدل على طهارة الماء القليل مع النجاسة برواية (بصحيحة خ) محمد بن

الميسر قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل منه و ليس معه اناء يغترف به و يداه قذرتان قال يضع يده و يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج و رواية عثمان بن زياد قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اكون فى السفر فاتى النقيع و يدى قذرة فاغمسها فى الماء قال لا بأس و غيرهما و باختلاف الاخبار و حملها على الاستحباب و اختلاف تقديرها على اختلاف مراتبه و لاصل الطهارة الثابت بالكتاب و السنة و الاجماع و لعموم الانتفاع من قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض و للزوم الحرج لولا الطهارة فى كثير من المواضع و الموارد و لان واجده و التراب ان انتقل الى البدل المشروط جوازه بفقدان مبدله اتفاقا و قد ثبت مبدله لما مر و لم يثبت ما ينفيه مما يقابل ما اثبته انتقل الى غير الارجح المجزوم به و ترك الاحتياط و لان ما فى الاخبار من النهى عن استعماله فهو للكراهة او للتنزه و رفع النفرة و لهذا اختلفت الاخبار فى ازالة ذلك بحسب الاوضاع و الاشخاص و لمنع حجية مفهوم الشرط فيما تضمنه منها و تبعه على مذهبه بعض متأخرى المتأخرين و العمل على المشهور و هو مذهب كافة العلماء من المسلمين غير ابن ابى عقيل و مالك من الجمهور للاخبار الصريحة منها موثقة سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده فى الاناء فلا بأس ان لم يكن اصاب يده شىء من المنى و لصحيحة ليث البخترى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيجعل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه و ان كانت لم يصبها قذر فليغتسل (فليغسل خ) منه هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج، فجعل الحرج المنفى وضع يد الجنب الخالية من القذر فى الاناء لا النجسة لانه امر باهراق الاناء و الركوة اناء صغير من جلد يشرب فيه الماء و التور بالمثناة الفوقانية اناء يشرب فيه و فى موثق سماعة قال سألته عن رجل يمس الطست او الركوة ثم يدخل يده فى الاناء قبل ان يفرغ على كفيه قال يهريق من الماء ثلٰث حفنات و ان لم يفعل فلا بأس و ان كانت اصابته جنابة فادخل يده فى الماء فلا بأس به ان لم يكن اصاب يده شىء من المنى و ان كان اصاب يده

فادخل يده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله و صحيحة ابن ابى نصر قال سألت اباالحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يدخل يده فى الاناء و هى قذرة قال يكفى الاناء اى يكبه و غيرها من الاخبار و لان اصحاب الائمة عليهم السلام يسألونهم عن القدر الذى لاينجسه شىء فلو لم يقبل التنجيس لماحددوا لهم ما لايحتمل النجاسة و لحكموا بالطهارة مطلقا و لان الرواية الاولى مع ضعفها باشتراك محمد بن الميسر و اطراح الاصحاب لها من ديوان العمل لمقابلتها للصحاح الصراح المعمول عليها يمكن حمل القذر فيها على قذر المذى عند الملاعبة قبل الانزال و قوله عليه السلام هذا مما قال الله تعالى الاية لاينافى ما قلناه لاستعمال ذلك كما فى صحيحة ليث المتقدمة قال عليه السلام و ان كانت لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج و قد مر و اما قذر النجاسة فقد نفى الحرج فيه بمسألة التيمم و هذا عندنا خير من الاطراح و ليس هذا حملا بعيدا انهم يرونه بعيدا و نراه قريبا و قال فى الحبل المتين و لعل المراد بالقليل القليل العرفى لا الشرعى او المراد الشرعى و لكن مع الجريان و حمل الرواية بعض من تأخر عنه على التقية و جعل قرينة ذلك ذكر الوضوء فيها مع غسل الجنابة و هو حسن و القول فى الثانية كذلك و قول من قال انه لم يرد خبر (يدل خ) على نجاسة القليل و انفعاله بالنجاسة بصريح اللفظ و المفهوم غير مسلم الحجية ليس بشىء فانه قد ورد ذلك صريحا كما رواه فى الكافى فى باب من اضطر الى الخمر لدواء عن ابى بصير قال قال ابوعبدالله عليه السلام ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يعنى ما يبل الميل من الخمر و غير ذلك و اما عموم الانتفاع فكثير ممن خلق لذلك تحصل له اسباب تحدث النفع فى الترك كالخمر نزل فيه تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا و انزل فيه انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر لايسئل عما يفعل و لانا نمنع من لزوم الحرج اذا حكمنا بالنجاسة لان الله تعالى قد جعل السبيل بالمبدل منه و لانا لانسلم ان المبدل موجود حينئذ لان المبدل المانع من التيمم هو الطاهر و ليس هو هذا و التراب طهور قطعا و ليس هذا كذلك و الاحتياط فى تركه لحصول المانع حتى تثبت

الاباحة و لان حمل النهى فى الروايات على الكراهة و رفع النفرة خلاف الظاهر منها اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و هو حقيقة فى التحريم كما حققناه فى محله و اما مفهوم الشرط فالاكثر على حجيته و لو سلمنا لماكان علينا بل قد يكون لنا سيما مع تخصيصه بغيره فالاصح نجاسة القليل و الله اعلم.

«ان كان مقداره كرا و حده الف و مائتا رطل بالعراقى او كان كل واحد من طوله و عرضه و عمقه ثلثة اشبار و نصف شبر مستوى الخلقة لم ينجس بوقوع النجاسة فيه» قد وضع الائمة عليهم السلام للكر و الاطلاع على كميته ضابطين احدهما بالوزن و الاخر بالمساحة لتسهل معرفته و قد اختلفت الروايات فيهما ظاهرا فاختلفت العلماء لذلك فمن الاول ما رواه ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال الكر من الماء الذى لاينجسه شىء الف و مائتا رطل و فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال الكر ستمائة رطل و فسره الشيخان بالعراقى بالاولى و عليه العمل لان السائل عراقى فاجابه عليه السلام بما يفهم من عادة بلده و لانه تعبده به و الاخرى ان يتعبده بوزن بلده و بعضهم اعتبر بلد المسؤول عليه السلام و لان البيع و الشراء اذا وقع فى بلد برطل و غيره يحمل على رطلها و الظاهر الاول لموافقته لصحيحة محمد بن مسلم فانه من الطائف و قد اجابه بوزن مكة فقال ان الكر ستمائة رطل لان رطل المكى رطلان بالعراقى و المدنى رطل و نصف بالعراقى اذ العراقى مائة و ثلثون درهما هى احد و تسعون مثقالا و المدنى مائة و خمسة و تسعون درهما هى مائة و ستة و ثلثون مثقالا و نصف مثقال و ذهب العلامة فى التحرير الى انه اى الرطل العراقى مائة و ثمانية و عشرون درهما و اربعة اسباع درهم عبارة عن تسعين مثقالا و منهم المرتضى و ابوجعفر بن بابويه ذهبا الى انه فى الرواية مدنى كما مر و القول الاول اشد وطأ و اقوم قيلا لانه اوفق بالكر بالمساحة و بالجمع بين المعتبرتين و من الكم الثانى روايات منها صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الماء الذى لاينجسه شىء قال ذراعان عمقه فى ذراع و شبر سعته فان قلنا ان بعدا من ابعادها اسقط بلغ تكسيره ستة و ثلاثين شبرا و ان قلنا ان قوله عليه السلام سعته

دليل على الاستدارة و لانها الاصل فى المكيال فنضرب قطرها (نصف قطرها خ) فى نصف محيطها و الخارج فى العمق بلغت ثمانية (سبعة خ) و عشرين شبرا و هو اظهر اذ لو اريد الابعاد الثلاثة و حذف احد البعدين لماقيل سعته لاختلاف سعة المربع لان ما بين الزاويتين المتقابلتين اطول مما بين الضلعين المتقابلين فهذا التوجيه اوجه من الاول (فيكون مقويا للقميين فيما ذهبوا اليه من ان تكسيره سبعة و عشرون شبرا خ) و منها الصحيح عن اسمعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام ثلثة اشبار فى ثلثة اشبار و استدل بها الصدوق على ذلك و هى قاصرة عن افادة مطلوبه لكنه ذهب الى انه عليه السلام اكتفى بذكر بعض الابعاد تمثيلا و هو قريب من ظاهر الصحيح الذى قبله و لكنه اقرب الى ما ذهب اليه الشيخان من ان الرطل فى رواية ابن ابى عمير عراقى و فى صحيحة محمد بن مسلم مكى و ابعد مما حمله فى الاولى على المدنى و هذه الرواية صحيحة اما عند الصدوق فلكون اصل اسمعيل عنده و اما عندنا فلتوثيق محمد بن سنان عندنا على ان الشيخ فى الاستبصار ذكر مكان عبدالله محمد و هو و ان كان محمد يروى عنه البرقى و يروى هو عن اسمعيل فهو اولى غير بعيد فهى صحيحة على الظاهر و منها رواية عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا كان الماء ثلثة اشبار و نصفا فى مثله ثلثة اشبار و نصف فى عمقه من الارض فذلك الكر من الماء و عليها عمل الاكثر و ضعف عثمان بن عيسى منجبر بالشهرة و تكسير هذا الكر يبلغ اثنين و اربعين شبرا و سبعة اثمان شبر تضرب الطول فى العرض تبلغ اثنى عشر و ربعا و تضربها فى العمق تبلغ ذلك و مذهب القميين فى الكر بالمساحة اقرب لصحة المأخذ و لقرب جمعه بين الكر بالوزن و لحمل رواية ابى بصير (هذه خ) على الاستحباب و القطب الراوندى قدر الكر عنده بهذه الرواية من دون ضرب فجعله عشرة و نصفا و هو متروك و نقل عن الحسن بن صالح الثورى انه قدر الكر بثلاثة الاف رطل و ابن الجنيد الكر ما بلغ تكسيره مائة شبر و هما مدفوعان بالاخبار و الاجماع قال فى الذكرى و الشلمغانى ما لايتحرك طرفاه يطرح حجر (بطرح حجر فى خ) وسطه و هو خلاف الاجماع و ما ورد من

تقدير ما لاينجس بالملاقاة بالحب و القلتين و غيرهما فمحمول على ما يسع الكر اما الحب فظاهر و اما القلة فقد قال ابن الجنيد فى كتابه الكر قلتان و مبلغ وزنه الف و مائتا رطل و قال ابن دريد القلة فى الحديث من قلال هجر و هى عظيمة (تسع الواحدة خمس قرب فلاتنقص عما اخترناه و قوله (ره) او كان كل من طوله و عرضه و عمقه خ) ثلاثة اشبار و نصف شبر بتنوين شبر و عدمه اختيار لمذهب المشهور كما ذكرنا لا كما اخترنا و قوله (ره) مستوى الخلقة لانه اقرب الى قصير الاصابع و طويلها و عريض اليد و اقبها اذ التكليف بما لايخص يخص حالة الاستواء لكون غيرها طرفين لها و قوله لم ينجس بوقوع النجاسة (فيه خ) «ما لم تتغير احد اوصافه» كالجارى و قد مضت الاشارة اليه انفا.

تنبيه و هل هذا التقدير المذكور تحقيقى ام تقريبى احتمالان و الذى يظهر لى انه تقريبى و لاينافيه ما ورد من ضبطه بالارطال المضبوطة بالدرهم و المثقال المضبوطة بالشعير لان الاطلاع على الوزن الحقيقى صعب لاختلاف اوسط الشعير و اختلاف الموازين و لاختلاف الروايات فى المساحة ففيها ثلثة اشبار و ذراع و شبر و لايخفى الاختلاف على من له ادنى ذوق و كذا شبر مستوى الخلقة مختلف و مثل هذا الاختلاف و ان كان قليلا فانه يكون كثيرا فلايكون ضابطا لحكم حقيقى على اختلاف الازمنة الموجبة لاختلاف الضوابط و اما التقريبى فانه قريب و على التحقيقى فلو اغترف بيده من الكر المقدر و قد وقعت فيه نجاسة فان استهلكها قبل الاغتراف كان الباقى و ما فى اليد و اليد كلها طاهرة و الا كان الباقى نجسا و ما فى اليد طاهرا ان كان الاغتراف دفعة و لو كان شيئا فشيئا بحيث يحصل الفصل نجس ما فى اليد ايضا و ان كان دفعة فهل اليد طاهرة ام لا الظاهر نجاسة ظاهرها (ظهرها خ) لملاقاتها النجس و لايعد ما يسيل من الاجزاء المتصلة مما فى اليد بالحوض اتصالا و ان لم نقل ان البلة عرض و الله اعلم.

«فان تغير نجس» كالجارى و ان تغير بعضه و كان الباقى كرا اختص بالمتغير و الا فالجميع نجس «و يطهر بالقاء الكر عليه دفعة» عرفية و هكذا «حتى يزول التغير» و لو اتصل به فالظاهر انه كذلك اذا زال التغير و ان لم يمتزج به بادى الرأى

و ورود النص بالدفعة لاينافی اتصاله بالكر او بتقاطر المطر عليه لانه بحكم الجاری و قد مضی الكلام فی القدر الكافی و بنبع ماء من تحته و لو زال التغير من قبل نفسه او بحصول تراب او تصفيق رياح و غيرها فالمشهور بقاؤه علی حكم النجاسة فی غير الجاری و المشهور الطهارة فيه و ان لم يدم نبعه و ان كان قليلا و اما غير الجاری فقيل بالطهارة ايضا فيه اذا زال تغيره و انا الان حكمی فيه الاحتياط و لو نجس القليل فتمم حتی بلغ كرا فالمشهور عدم الطهارة لانفعال التتمة بالمنفعل لانها مما يقبل الانفعال فيستصحب حكم النجاسة و قال السيد و ابن ادريس و الشيخ فی احد قوليه و ابن البراج و يحيی بن سعيد بالطهارة و هو الحق لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و توجيهه بأن هذا حمل الخبيث (الخبث خ) قبل بلوغه الكر فيحمل لانه عليه السلام قال اذا بلغ الماء غير وجيه لان الحامل للخبث جزؤه الاول و للكل حكم غير حكم الجزء و الا لزم ان (الجزء خ) لايحمل خبثا و لصحيحة العلا بن الفضيل قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول و وجه الاستدلال ان الغلبة علة الطهارة و هو يتحقق بعد كما يتحقق قبل و لان البول اول وقوعه يغير اول ما يقع فيه ثم يستهلكه و هذا مما لا ريب فيه فلو كان البول فی كر حقيقة فبال فيه فانه حال البول يتغير الملاقی بحيث لايكون غير المتغير كرا حينئذ البتة ثم يكون طاهرا لان قوله عليه السلام غلب لون الماء لون البول انما يكون بعد وقوع البول فی الماء و تحقق لونه ثم يغلبه لون الماء بكثرته و هذا ما نحن فيه بعينه و غيرهما من الاخبار فانها ظاهرة لنا قال ابن ادريس بعد ان ذكر الزيادة المبلغة كرا اذا كانت يطلق عليها اسم الماء علی الصحيح من المذهب و عند المحققين من نقاد الادلة و الاثار و ذوی التحصيل و الاعتبار لان بلوغ الماء عند اصحابنا هذا المبلغ مزيل لحكم النجاسة التی تكون فيه و هو مستهلك بكثرته (لها خ) فكأنها بحكم الشرع غير موجودة الا ان يؤثر فی صفات الماء فاذا كان الماء بكثرته و بلوغه الی هذا الحد مستهلكا النجاسة الحاصلة فيه فلا فرق بين وقوعها فيه بعد تكامل كونه كرا و بين حصولها فی بعضه قبل التكامل لان علی الوجهين معا النجاسة فی ماء

كثير فيجب ان لايكون لها تأثير فيه مع عدم تغير الصفات و الظواهر على طهارة هذا الماء المحدد اكثر من ان تحصى و تستقصى فمن ذلك قول الرسول صلى الله عليه و آله المجمع عليه عند المخالف و المؤالف اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبيثا (خبثا خ) فالالف و اللام فی الماء عند اكثر الفقهاء و اهل اللسان للجنس المستغرق فالمخصص للخطاب العام الوارد من الشارع يحتاج الى دليل، انتهى كلامه و هو طويل نقلنا بعضه و من لاحظ ما اشرنا اليه سابقا من بيان فاضل اللطيفة الربانية التى يستمد (فی الماء التی خ) تسمى الطهورية عرف انها لاتفارق الكثير الا بالتغير بالنجاسة لان اللطيفة جزء الماهية بل كلها الا انها تقوى بقوة الماء حتى يبلغ كرا فلايقابلها الا التغير لقوتها لان الانفعال بدون التغير فی الراكد يكون فی غير الكر و اما الكر فلايتحقق فيه و لو تحقق فيه قبل ان يكمل كرا تحقق فيه بعد اكماله كرا فان اللطيفة (القليل خ) ينفعل بالملاقاة و الكر بالتغير و الحكم بنجاسة نصفی الكر قبل اجتماعهما فكذا بعده مردود بأن نجاستهما بالملاقاة و الكر بالتغير لا بالملاقاة و اجتماعهما لايوجب التغيير و هذا كر من ماء مطلق و لم يعهد من الشارع انفعاله بغير التغير و عهد من الشارع انه اذا كان قدر كر لاينجسه شیء الا ما غير احد اوصافه على ان قوته ای فاضل لطيفته ذاتية و شانها اذا كملت بحصول الكرية قابلت كل ملاق لايغيرها بغلبتها عليه و على ذلك سياق كل الاخبار و لا دليل على النجاسة حينئذ بوجه و ذلك ظاهر و اعلم ان القائلين بالطهارة اختلفوا فيما يتممه كرا هل يشترط كونه طاهرا ام لا قال ابن ادريس بالثانی لعدم الفرق و نسب الى ابن حمزة الاشتراط و عدم الاشتراط اقوى[1] بل يمكن انسحاب اتمامه بالبول اذا لم يخرجه عن حده فی الاوصاف الثلثة و قوى فی المبسوط الطهارة فيما تمم بطاهر و بمتنجس للخبر و جزم بعدم الطهارة اذا تمم بنجس.

فروع: الاول و لو تغير بالمتنجس كالزعفران المتنجس و هو كثير ای كر فصاعدا لم ينجس ما لم يخرجه عن الاطلاق فاذا اخرجه نجس و لو بعد وقت

---

[1] قوله اعلى الله مقامه و رفع فی الخلد اعلامه و عدم الاشتراط اقوى الى اخر صريح فی موافقة مذهب ابی العلامة اعلى الله مقامه من طهارة القليل الملاقی للنجاسة فتدبر تجد، من اقل مواليه زين العابدين بن كريم.

الملاقاة كما لو غيره بما لم يخرجه ثم ذاب فاخرجه فانه ينجس ان لم يكن استهلكها من المتنجس قبل ان يخرج عن الاطلاق لان المضاف قليله و كثيره سواء و لو شك فی اصابته النجاسة او شك فی نجاسة الواقع فيه او رأى النجاسة بعد التطهير منه او اخبره مخبر بوقوعها و ان كان عدلا فالاصل فی ذلك كله الطهارة.

الثانی لو جمد فكالجامدات ينجس موضع الملاقاة خاصة و يقبل التطهير كغيره و يقشر موضع الملاقاة بقاشر.

الثالث لو جمد النجس لم يطهر الا بميعانه فی الكثير و اما امكان التخلل الذی فرضه الشهيد فغير ممكن بدون الميعان فلايطهر به.

«الثالث» من اقسام المياه الاربعة «ماء البئر» و قد عرفها الشهيد فی شرح الارشاد بانها مجمع ماء نابع من الارض لايتعداها غالبا و لايخرج عن مسماها عرفا و لا مزية فی المناقشة و قد سبق تعريف الجاری و هو ما سواه الا مما له نوع مادة نابعة.

«ان تغير بوقوع النجاسة فيه» اراد بوقوع النجاسة النجاسة الواقعة فيه فاضاف الصفة الى الموصوف «نجس» قولا واحدا لما مر من الادلة.

«و يطهر بزوال التغير بالنزح» الطريق الى تطهير البئر اذا تغير بالنجاسة من وجوه: منها النزح حتى يزول التغيير و هو مذهب المفيد و ابن ابی عقيل و المصنف فی المختلف و فی هذا الكتاب فيطهر لزوال الموجب و لقول الصادق عليه السلام فان غلبت الريح نزحت حتى تطيب و لحسنة ابی اسامة عن ابی عبدالله عليه السلام فان تغير فخذ منه حتى يذهب الريح و صحيحة ليث البختری قال سألت اباعبدالله عليه السلام عما يقع فی الابار الى ان قال عليه السلام الا ان يتغير فتنزح حتى تطيب و صحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لايغيره شیء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة و غيرها من الاخبار و قال ابن بابويه و السيد و سلار ينزح ماؤها اجمع لغلبة النجاسة بقهرها على قوة التطهير فلايطهر باخراج البعض فان تعذر تراوح عليه اربعة يوما لموثقة الساباطی عن ابی عبدالله عليه السلام الى ان قال ينزف كلها فان غلب

عليها الماء فلينزف يوما الى الليل الحديث، و قال الشيخ فى النهاية ان مات فيها شيء من الحيوان فغير لونه او طعمه او رائحته وجب نزح جميع ما فيها من الماء فان تعذر ذلك نزح منها الى ان ترجع الى حال الطهارة و قال نجم الدين فان غلب فالى ان يزول التغيير و يستوفى المقدر لوجوبه مع عدم التغير فكذا معه و قال ابن ادريس ان كانت منصوصة القدر نزح فان زال (التغير خ) و الا نزح حتى يزول و ان لم يكن منصوصة القدر نزح اجمع و اقوى الاقوال الاول لما مر من الادلة فى مواضع من كتابنا هذا و فى هذا الموضع و لروايتى جميل و سماعة الموجبتين للنزح حتى يذهب الريح من الماء و لافادة حتى ان ما بعدها غاية و نهاية لما قبلها و الاستدلال بهما و برواية ابن بزيع على تعذر النزح غير متجه و قوله عليه السلام لان لها مادة ليس تعليلا للتعذر كما ظن بل للاقتصار على زوال التغير لان له مادة فهو كالجارى و موثقة الساباطى المتقدمة فى الترواح (التراوح خ) فانها صريحة فى انه لايكتفى بزوال التغير و لا على البعض الا بعد التعذر لاتنافى ما ذهبنا اليه لجواز حملها على الاستحباب و زيادة الطيب مع انها لاتقابل الصحاح الصراح و لا معنى لاستيفاء المقدر لان المقدر بالنسبة الى التغير على القول بالنجاسة بدون التغير نجاسة صغرى تدخل تحته و لاينافى هذا زوال التغير قبل المقدر لاحتمال غلبة الماء عليه بالحركة و التموج فيزول قبل المقدر فاذا زال التغير الذى هو النجاسة الكبرى بقى ماء مطلقا قابلا لواردات الادلة فتتوجه له الادلة المطهرة و من الوجوه غوره فانه اذا غار و نبع طهر لان هذا الماء غير ذلك المتغير و منها اتصاله بجار حتى زال تغيره لقوة الجارى و قاهريته على استهلاك النجاسة و يأتى الخلاف هنا و منها وقوع الغيث عليه كذلك و منها القاء كر عليه فكر حتى يزول التغيير و ليس هذا منافيا لما اخترناه من الاكتفاء بالتتميم كرا و اما زوال التغيير من قبل نفسه فقد مضى الكلام فى نظيره بل الاحتمال هنا اقوى لوجود المادة و الله اعلم.

«و الا فهو على اصل الطهارة» لانه ماء كثير مطلق و لايخرجه عما هو عليه فى اصله و لايخصصه من العموم الا دليل مثلها و لا دليل كذلك.

و اعلم ان الاصحاب اختلفوا فى البئر اذا وقع فيها نجاسة و لم تغيرها على اربعة اقوال: فالمشهور عندهم النجاسة و وجوب النزح المقدر لها من الشارع.

الثانى الطهارة و استحباب النزح جمعا بين ما دل على الطهارة و الاصل و بين ما دل على النزح و النجاسة و ممن قال به ابن ابى عقيل و منهم المصنف هنا لقوله و الا فهو على اصل الطهارة.

الثالث الطهارة و وجوب النزح تعبدا جمعا بين الاصل و ادلته و بين الامر الموجب للنزح بحمله على التعبد لا على النجاسة صرح به الشيخ فى التهذيب و المصنف في المنتهى.

الرابع الطهارة ان بلغ كرا و النجاسة ان لم يبلغ ذهب اليه المصنف فى بعض كتبه كما نقل عنه، و الاصح الثانى و هو استحباب النزح و الطهارة للاصل و الروايات المتكثرة كرواية ابن بزيع المتقدمة و حسنة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن بئر (ماء خ) وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين ايصلح للوضوء منها قال لا بأس و كرواية على بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابى عبدالله (ع) فى طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابى عبدالله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابوعبدالله عليه السلام ارقه فاستقى اخر فخرجت فيه فارة فقال ابوعبدالله عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه فى الاناء و كموثقة عمار عن الصادق عليه السلام و كصحيحة معٰوية عن ابى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول لايغسل الثوب و لاتعاد الصلوٰة مما وقع فى البئر الا ان ينتن فاذا انتن غسل الثوب و نزحت البئر و امثالها و توجيهها بما لايعطيه اللفظ ملفوظ لان الاحتمال انما يبطل الاستدلال اذا كان مساويا و لان المنطوق اذا طابق الاصل لا حيلة فى صرفه عن ظاهره الا بمثل ذلك كله و الاصل فى الاستعمال الحقيقة و لانها لو نجست ماطهرت الا بنزح الجميع كما فى التغير لان الانفعال قد شمل كل الماء و للزوم الحرج المنفى و لاختلاف تقدير النزح الدال على التساهل (الدال على الاستحباب خ) الدال على الطهارة و الى بعض ما اشرنا سابقا من الاختلاف اشار

بقوله «و جماعة من اصحابنا حكموا بنجاستها بوقوع النجاسة فيها و ان لم يتغير ماؤها» ان القائلين بنجاسة البئر حكموا بطهارتها اذا نزح منها المقدر فی الروايات لكل نجاسة مقدر و قد ذكر المصنف طاب ثراه هنا ما اختاره من اقوالهم و ان لم يحكم به و نحن نرجح منها ما لو قلنا بالنجاسة قلنا به.

قال (ره) «و اوجبوا نزح الجميع لوقوع المسكر او الفقاع او المنی او دم الحيض او الاستحاضة او النفاس فيها او موت بعير او ثور فيها» اعلم ان الحاكمين بالنجاسة اخذوا المقدر منها شرعا و ايما نجاسة لم يرد فيها نص فالاكثر على نزح الجميع لها لان نزح البعض ليس اولی من نزح الكل و لعدم حصول البراءة يقينا بنزح البعض و قال ابن حمزة و جمال الدين احمد بن طاووس فی البشری و الشيخ فی المبسوط و ابن زهرة العلوی ينزح اربعون دلوا و المصنف فی التذكرة قال السادس ما لم يقدر له منزوح قيل يجزی اربعون و قيل الجميع و اختار الاربعين فی ارشاده و فی المختلف محتجا لهم بقولهم عليهم السلام ينزح منها اربعون دلوا و ان صارت مبخرة و لم نجد هذه الرواية الا فی هذا الاحتجاج بها عندهم و يحتمل ان تكون هی رواية كردويه و الاختلاف اما من النسخ فی الاصل او من الراوی او بطريق اخر و يدل على هذا قول المصنف فی المنتهی و بعضهم اوجب اربعين لرواية كردويه و هی انما تدل على ثلثين انتهی، و وجه الاستدلال انه نقل حجة المستدل على الاربعين برواية كردويه ثم توهم انها الرواية الموجودة و لعلها رواية اخری له غير هذه و لم تصل الينا و قيل ينزح ثلثون و به قال المصنف فی المنتهی فی موضع منه و فی موضع اخر منه رجح نزح الجميع قال فيه ای فی المنتهی اذا وقع فيها نجاسة لم يقدر لها الشارع منزوحا و لم تغير الماء فعندنا لايتعلق بها حكم و القائلون بالتنجيس اختلفوا فقال بعضهم بالجميع لانه ماء محكوم بنجاسته فلا بد من النزح و التخصيص ببعض المقادير ترجيح من غير مرجح فوجب نزح الجميع و بعضهم اوجب نزح اربعين لرواية كردويه و هی انما تدل على نزح ثلثين و مع ذلك فالاستدلال بها لايخلو من تعسف و تردد الشيخ فی المبسوط و الاقوی عندی تفريعا على التنجيس الاول انتهی، و بالجملة فرأيه فی

هذه المسألة مضطرب جدا فانه فى المنتهى حكم فيها بحكمين مختلفين و كذا فى المختلف بحكمين غيرهما كما رأيت و سمعت و ترى و تسمع و قال به ايضا فى المختلف فيما اذا وقع فى البئر كافر و مات فى الرد على ابن ادريس كما يأتى الى ان قال و اما النقل الذى ادعاه الشيخ فلم يصل الينا و اما الذى بلغنا فى هذا الباب حديث واحد ذكرناه فى كتاب مدارك الاحكام و هو ما رواه الحسين بن سعيد عن محمد ابن ابى عمير عن كردويه قال سألت اباالحسن عليه السلام عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و ارواثها و خرؤ الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلوا و ان كانت مبخرة و هو يدل على وجوب الثلاثين و اما الاربعين كما ادعاه الشيخ فلا و مع ذلك فكردويه لاعرف حاله فان كان ثقة فالحديث صحيح، انتهى كلامه فى المختلف و مرادهم ان هذه النجاسات المختلفة و ان كان لكل واحد حكم بانفراده فلما انضمت بعضها الى بعض و ذابت فى الماء خرجت بذلك الى ما لا نص فيه فاجاب عليه السلام بالثلاثين واضعا اصلا فيما لا نص فيه و لو اريدت انفسها و لم تكن عامة لجعل فى كل واحد ما يخصه مما قدر عنهم عليهم السلام و الا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة قال ابن ادريس فاما ما يوجد فى بعض الكتب لبعض اصحابنا و هو قوله متى وقع فى البئر ماء خالطه شىء من النجاسات مثل ماء المطر و البالوعة و غير ذلك ينزح منها اربعون دلوا للخبر فانه قول غير واضح و لا محكك بل تعتبر النجاسة المخالطة للماء الواقع فى ماء البئر فان كانت منصوصة عليها اخرج المنصوص عليه و ان كانت غير منصوص عليها فيدخل فى قسم ما لم يرد به نص معين بالنزح فالصحيح من المذهب و الاقوال الذى يعضده الاجماع و النظر و الاعتبار و الاحتياط للديانات عند الائمة الاطهار عليهم السلام نزح جميع ماء البئر فان تعذر فالتراوح انتهى، ثم استشهد بكلام الشيخ و ذكر فى كلامه رواية اربعين و من ثم اشترط بعضهم عدم تمائز بعضها من بعض و الا لزم كلا حكمه و قال المحقق فى المعتبر و يمكن ان يقال فيه وجه ثالث و هو ان كل ما لم يقدر له منزوح لايجب فيه نزح عملا برواية معٰوية المتضمنة قول ابى عبدالله عليه السلام لايغسل الثوب و لاتعاد الصلوٰة مما يقع فى

البئر الا ان ينتن و رواية ابن بزيع ان ماء البئر واسع لايفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فهذا يدل بالعموم فيخرج منه ما دلت عليه النصوص بمنطوقها او فحواها و بقى الباقى داخلا تحت العموم و هذا يتم لو قلنا ان النزح للتعبد لا للتطهير اما اذا لم نقل ذلك فالاولى نزح مائها اجمع انتهى، فجعل هذا الامكان وجها ثالثا و لم يذكره المختار فى المختلف و البشرى و الاظهر الاول لانا اذا قلنا بانفعال البئر فلاتطهر مما لم يقدر له شيء الا بنزح الجميع لان ترجيح البعض من غير مرجح شرعى مع حكم الشرع بالنجاسة فى الجملة على الكل على القول به ساقط من عين الاعتبار و الرواية لا دلالة فيها على ما ادعياه بل صريحها فى ماء المطر فيه ذلك حتى ان بعضهم قال انه خاص به كغيره مما قدر له و حمل هذه النجاسات على ذوبانها فى ماء المطر فلو تمايزت لزمت احكامها المختلفة و ايضا الرواية ضعيفة لاتقابل عمومات الروايات بالانفعال مع انها لا تخصيص فيها عام و لو افادت ذلك لم يكن ما لا نص فيه بل فيه نص هذا خلف و الى ما اخترنا من نزح الجميع لما لا نص فيه ذهب المصنف فى موضع من المنتهى فقال و الاقوى عندى تفريعا على التنجيس الاول هـ، و ذكر المصنف المسكر ليشمل بصفته الخمر بالمعنى الخاص و غيره و الا فالخمر كذلك بالمعنى العام قال صلى الله عليه و آله كل مسكر خمر و فى الصحيح عن الكاظم عليه السلام ما فيه عاقبة الخمر فهو خمر و العاقبة هى الاسكار و قال الصادق عليه السلام فى الفقاع انه خمر مجهول و هو بضم اوله و تشديد ثانيه قال السيد المرتضى فى الانتصار هو الشراب المتخذ من الشعير و هذا تعريف مشهور عن غيره ايضا و فى القاموس الفقاع كرمان هذا الذى يشرب سمى به لما يرتفع فى رأسه من الزبد و فى النبيذ و هو المتخذ من التمر لرواية الكلبى النسابة[1] قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن النبيذ فقال حلال قلت فانا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك فقال عليه السلام شُهْ شُهْ تلك الخمرة المنتنة الحديث، و العكر محركة الدردى و هو الثفل من كل شيء و المراد به هنا

---

[1] رجل نسابة بالتشديد اى عالم بالانساب فالهاء مبالغة.

ثفل النبيذ و المسكر المايع بالاصالة فلاينجس الجامد كالحشيشة و ان لحقها الميعان و المشهور ان قليله و كثيره فى الحكم سواء و قيل بل لقطرة الخمر عشرون دلوا كما يأتى و حيث ثبت ان الخمر و الفقاع و النبيذ سواء فى العاقبة فى الاصل و ان لم يلزم منه الاسكار لضعف الخمرية (فيه خ) كالفقاع اذ غليان غيره لايبلغ به الاسكار بل له غليان خاص و لهذا قال عليه السلام انه خمر مجهول و ان اختلف اصله فقد اتفق حكمه لانه مسكر و لانه خمر و مثل ذلك فى نزح الجميع موت البعير و الثور لصحيحة الحلبى عن الصادق عليه السلام فان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلتنزح و لصحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام فان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله و البعير بفتح الباء و قد تكسر الجمل البازل و يستعمل للانثى ايضا و يشملها النص و كذا الصغير منهما كالكبير و مثلهما صحيحة معوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام فى البئر يبول فيها الصبى او يصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء كله و اما المنى فانه مشهور و ليس فيه نص و قيل الاجود الحاقه بما لا نص فيه لذلك و هو يشمل منى الانسان و غيره مما له نفس سائلة على الاصح و اما الدماء الثلثة فلا نص فيها ايضا و حكم الشيخ و من تبعه بذلك لغلظ نجاسة دم الحيض لعدم العفو عن قليله و الحق به الدمين الاستحاضة و النفاس و استضعف ذلك فى المعتبر و جعل الاصل ان حكمه حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة و هو كما ترى و الحق ابن البراج عرق الجنب من الحرام و عرق الابل الجلالة و ابوالصلاح بول و روث غير المأكول الا الرجل و الصبى للنص فيهما و الحق بعضهم الفيل لعدم النص و بعض خروج الكلب و الخنزير حيين و يدفع هذا فى الكلب صحيحة ابى مريم عن جعفر بن محمد عليه السلام كان ابوجعفر عليه السلام يقول اذا مات الكلب فى البئر نزحت قال و قال ابوجعفر عليه السلام اذا وقع فيها ثم خرج منها حيا نزح منها سبع دلاء فخروج الكلب حيا من المقدر فلاينزح له الماء و ابن ادريس بناء على اصله من عدم جواز العمل بخبر الواحد (الاحاد خ) اطرح الصحيحة و جعله مما لا نص فيه فاوجب فى خروجه حيا اربعين كما يأتى و فى الخنزير ورود النص بالشبه

بالكلب المستلزم لحكمه حيا و ميتا و كذا الاعتبار و ما فيها من نزحها لموته و ما فی غيرها كذلك (لموت خ) الخنزير و الفارة و غيرها من غير هذه فمحمول على تغير الماء به جمعا و اما رواية عمرو بن سعيد الى ان قال حتى بلغت الحمار و الجمل فقال كر من ماء و الجمل و البعير سواء فلضعف الرواية بالنسبة الى ما فيها البعير فلاتقابل الصحيحة المعمول عليها و لجواز عود الكر على حكم الحمار لا الجمل فان حكمه مذكور فی غيرها و لو قيل به لم يكن بعيدا او يحمل ما زاد على الاستحباب على ان الخطب علينا سهل فی هذا الباب.

«فان تعذر تراوح عليها اربعة رجال» التراوح تفاعل من الراحة و لو ساوت النساء و الصبيان الرجال فی القوة و العبالة فالظاهر الاجزاء، «مثنى» اى اثنين اثنين يتجاذبان الدلو و قال سيد المدارك ذكر جدى فی روض الجنان ان احد المتراوحين يكون فوق البئر يمنح الدلو و الاخر بينها يملأه و قوله ان استقراب العلامة فی المنتهى الاجزاء بدون الاربعة ان علم مساواة نزحهم لنزح الاربعة قريب بعيد و اما ما زاد عليها فالظاهر الاجزاء، «يوما» و هو يوم الصائم على الاظهر الاحوط و يدخلان من الليل (فيه خ) جزء اولا و اخرا من باب المقدمة و التأهب للنزح داخل فی الوقت المحدود على الاقرب اذ الاصل عدم وجوب الزائد و لايكفی قدر اليوم من الليل و لا ملفقا لعدم صدق اسم اليوم عليه و لا فرق بين اليوم الطويل و القصير و لايستحب تحرى الاطول و يجتمعان فی الصلوٰة جماعة و كذا فی الاكل على الاقرب لان وقتهما مستثنى و فی الصلوٰة فرادى احتمال و لو وقع فی الاثناء موجب نزح الجميع (وجب خ) الاستيناف و لو تعذر فليستأنف التراوح لان المقتضى واحد قيل و يتداخل ما بقى فيما لحق و الاحوط الاستيناف (الاستيفاء خ) ثم الاستيناف و المستند من اصل هذا الحكم و بعض فروعه موثق الساباطی الطويل عن ابی عبدالله عليه السلام قال و سئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها ثم قال فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل و قد طهرت و الكلام فی التداخل و عدمه يأتی.

«و نزح كر لموت الحمار و البقرة و شبههما» اما الكر في الحمار فمستنده رواية عمرو بن سعيد بن هلال و في هذه الرواية زيادة و المعتبر في البغل كر ايضا و اما البقرة ففي قول مشهور و لا نص فيه فالاولى الحاقها بما لا نص فيه ينزح (بنزح خ) كل الماء لها و ادخالها في معنى الثور لغة او ادخالها في نحوه لان البقرة لغة للذكر و الانثى فيقال للثور بقرة و في صحيحة عبدالله بن سنان فان مات فيها ثور او نحوه او صبت فيها خمر نزح الماء كله، و قال المصنف في المختلف اوجب الشيخ ابوجعفر لموت الثور نزح الماء و ابن ادريس اطلق القول بنزح الكر لموت خمس من الحيوانات الخيل و البغال و الحمير اهلية (كانت خ) او غير اهلية و البقر وحشية كانت او غير وحشية و ما ماثلها في قدر الجسم و الشيخان و اتباعهما لم يذكروا حكمه لانهم اوجبوا النزح للبقر كرا و لم يتعرضوا للثور و لفظ البقرة لاتدل عليه و نقل صاحب الصحاح اطلاق البقرة على الذكر فيجب الكر انتهى، و لولا كلام صاحب الصحاح على ان البقرة تطلق على الثور لما كان فيه الكر عنده على ان النص في الصحيحة بحكم الثور و لا نص في البقرة فلو الحقت به لانه يسمى بها لغة في نزح الجميع لكان اولى على ان في صحيحة عبدالله بن سنان فان مات فيها ثور او نحوه كما ذكر فنحو الثور في الحجم الفرس و البقر و في الصورة البقرة و قد حكم على الثور و نحوه بنزح الماء كله و لو قيل بأن البقرة و الفرس فيهما نص بنزح الجميع من الصحيحة لكان حسنا مع ان رواية الحمار بالكر ليس فيها شبه الحمار حتى يلحق به و هي فطحية و هذه صحيحة و فيها ذكر شبه الثور نصا ينزح (بنزح خ) الكل فانظر ماذا ترى و قوله في المنتهى ان تعليق الحكم على الماهية يستدعي ثبوته في جميع صور وجودها و الا لم يكن علة هذا خلف يريد ان التعريف في الدابة لتعريف الماهية و انها اسم لما يركب تغليبا و ليت شعري اى ماهية علق الحكم عليها و اى حكم علق أهي الدابة في صحيحة بريد ام الحمار في رواية عمرو بن سعيد ام البعير في صحيحة الحلبي فان الدابة التي هي اسم لما يركب مطلقا منها البعير و فيه نزح الجميع و الحمار و فيه كر فبقي من الدابة ما ليس فيه كر و لا نزح الجميع بل فيه دلاء و يأتي الكلام في الدلاء و

منه الفرس و الفيل و الزرافة فان لوحظ الجرم لحقت بالبعير و يعضده الاصل و الا فالدلاء فأى ماهية علق الحكم عليها من هذه الخمسة و اى حكم هو الدلاء او الكر او نزح الجميع فاعتبروا يا اولى الالباب مع انها كلها صور وجود المركوب ليس احدها اولى من الاخر فالماهية على كلامه فيها دلاء فسرت فى الحمار بالكر و البعير ينزح (بنزح خ) الجميع بقى الفرس و الفيل و الزرافة بل و البقرة و الجاموس و ان لم يكونا من المركوب عادة او خلقت له فاختر لنفسك ما يحلو و الصحيحة المشار اليها صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و بريد العجلى عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام فى البئر تقع فيه الدابة و الفارة و الكلب و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ فالدابة هى الفرس و فيها دلاء و حمل الدلاء على الثلثين او الاربعين فيقارب الكر و لاسيما اذا اريد بالدلو الهجرية و هى اربعون رطلا كما قاله ابوالفضل الجعفى او ثلاثون رطلا كما قيل ايضا فانها بالاول الف و ستمائة رطل اكثر من الكر و بالثانى الف و مائتا رطل و هو كر و لرواية على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن الحمامة او الفارة او الكلب او الهرة فقال عليه السلام يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى لانه قد ورد فى السنور و الكلب الثلثون او الاربعون فتحمل الدلاء عليه فيكون قريبا من الكر فبهذا و بملاحظة الحجم يحكم بالكر بعيد لانه اذا فسرت بما ذكر لزم ذلك فى الدجاجة و الحمامة و اذا فسرت بما اشار اليه فى المنتهى من اختلاف التفسير باختلاف الموجب كل بحسبه رجعنا فى الكلام الاول فان اراد بالشبه انها شبه الحمار المنصوص عليه بالكر فتحمل عليه قلنا البقرة شبه الثور فتحمل عليه بل هى تصادقه فى المسمى الذكر كما مر و قلنا تحمل الفرس على البعير و الثور فنحن فيه شرع سواء مع انا نحمل الدابة على المعنى العام فى الصحيحة فسرت بالفارة و الطير و فيهما سبع دلاء كما يأتى و لم يذكر حكم الكلب و قد ورد فى الدابة الصغيرة و لشىء صغير دلاء فى صحيحتى عبدالله بن سنان و الحلبى و من تتبع الاخبار و جاس خلال تلك الديار عرف ان الدلاء انما تطلق فى هذا الباب على الثلث الى العشر لا ازيد اذا اضيف اليها مميزها

و قد قال الشيخ فى التهذيب فى صحيحة ابن بزيع فى قوله عليه السلام ينزح منها دلاء من جهة دم القليل قال وجه الاستدلال من هذا الخبر هو انه قال عليه السلام ينزح منها دلاء و اكثر عدد يضاف الى الجمع عشرة فيجب ان ناخذ به و نصير اليه اذ لا دليل على ما دونه انتهى، و لم يرد انه لم يرد ما دونه مضافا اليه بل ورد الثلث و الخمس و السبع و العشر و اذا لم يضف اليها (اخر خ) مراتب القلة و لا اكثرها و اطلق و هو للكثرة و لا ضابط لها تحققناه باحدعشر دلوا و الاصل عدم الزائد على ذلك فاذا لم يقل به قائل فالاولى بل الاصح جعل الفرس و البقرة و الفيل و الزرافة مما لا نص فيه او الحاقها بما فيه نزح الجميع و بالجملة فمعنى قوله و ما اشبههما عندهم كالبغل و الفرس اى انهما يشبهان الحمار و البقرة فى الحجم فينزح لهما الكر فهنيئا (لشبههما، خ جوامع الكلم) للبقرة حيث كان لها شبه يوجب حكما كحكمها المدعى لها الا ان هذا مشهور قال فى المبسوط لينزح كر للحمار و البقرة و ما اشبههما و فى النهاية للحمار و البقرة و الدابة و قال علم المرتضى فى المصباح و المفيد فى المقنعة و ان مات فيها حمار او بقرة او فرس و اشباهها من الدواب و لم يتغير الماء نزح منها كر من الماء فاما الحمار فله مستند و اما البغل فلما رواه نجم الدين فى المعتبر و هذا و ان كان ضعيفا فانه منجبر بالشهرة و اما الفرس و البقرة فان كان المستند لم يصل الينا و هو احرى بمقام هؤلاء الاعلام فحسن و ان كان تكليفنا انما هو بما وصل الينا و لا نكلف غيره و ان كان المشابهة خاصة فغير مسلمة (مع انها لم ترد خ) و الله اعلم.

«و نزح سبعين دلوا لموت الانسان» و مستنده موثقة عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام فقال و ما سوى ذلك مما يقع فى بئر الماء فيموت فيه فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا و لا فرق بين الصغير و الكبير و الذكر و الانثى قيل و المسلم و الكافر لدخولها فى مسمى الانسان بحكم التواطى و قال ابن ادريس و هذا فى المسلم اما فى الكافر فانه ينزح له الجميع و احتج بأن الكافر حال حيوته ينزح له الماء اجمع فكذا بعد موته لان الموت يزيده تنجيسا و قال المصنف و الحق تفريعا على القول بالتنجيس ان نقول ان وقع ميتا نزح منه سبعون للعموم و

نمنع من زيادة نجاسته (فان نجاسته خ) حيا انما هو بسبب اعتقاده و هو منفى بعد الموت و ان وقع حيا و مات فى البئر فكذلك لانه لو باشرها حيا نزح له ثلثون بحديث كردويه و ابن ادريس بنى ذلك على ان النجاسة التى لم يرد فيها نص ينزح له الماء اجمع و نحن نمنع فى (من خ) ذلك انتهى، و لايخفى ما فى القولين فى الجملة اما فى الاول فان الانسان اسم للمسلم و الكافر بتخصيص المسلم به يحتاج الى دليل و اما ان الموت يزيده نجاسة فهنا كلام و هو انه هل الخلاف بينهم رضوان الله عليهم (فيما اذا وقع حيا و مات او خ) فيما اذا وقع ميتا و انه ميتا انجس منه حيا فان كان الاول كما هو ظاهر عبارته فى السرائر حيث قال فلما قال الشارع عليه السلام اذا وقع فى البئر انسان و مات فيها يجب نزح سبعين دلوا علمنا ان هذا عموم و لما اجمعنا على انه اذا باشرها كافر وجب نزح جميع مائها علمنا انه خصوص الخ، فظاهر ان الموت يزيده اى يزيد ماء البئر نجاسة لايزيد الكافر نجاسة و هو متجه فنزح الكل له حينئذ لايخلو من قوة كما ذكره الشيخ على فى شرح القواعد مفصلا فارقا فى ذلك بين الوقوع حيا و ميتا بل هو الظاهر لثبوت الحكم بنزح الجميع قبل الموت فكذا بعده و ان كان الثانى و هو ان (اى خ) الخلاف بينهم فيما اذا وقع ميتا كما فهمه سيد المدارك من كلام المصنف فى المختلف فما قاله المصنف اولى للعموم من ان نجاسة موت الانسان ينزح لها سبعون لا غير لكن الظاهر من عبارة المصنف فى المختلف ان الخلاف مطلق فانه قال اولا ان وقع ميتا ثم قال و ان وقع حيا و مات فكذلك فلا فرق بين وقوعه حيا و مات و لا بين وقوعه ميتا بناء منه على ان ما لا نص فيه فيه ثلثون لرواية كردويه فيدخل ما لنجاسة حياته تحت السبعين و بناء على التداخل بنزح الاكثر و ان كان مختلف السبب و اما ما فى الثانى و هو كلام المصنف فى الرد على ابن ادريس قال فان نجاسته حيا انما هو بسبب اعتقاده و هو منفى بعد الموت و مثله كلامه فى التذكرة قال و قال بعض اصحابنا ينزح للكافر الجميع لانه لو كان حيا لوجب الجميع حيث لم يرد فيه نص و الموت لايزيل النجاسة و يضعف بزوال الكفر انتهى، فانا نمنع ذلك لانه لو انتفى بعد الموت لكان اذا غسل طهر حيث لم تبق الا

نجاسة الموت و هى تزول بالاغتسال (بالاغسال خ) لكن اللازم باطل فالملزوم مثله و ان اراد انه لايزيد الماء نجاسة بناء على ما يرى من التداخل مطلقا كما فى قواعده و ان ما لا نص فيه فيه ثلاثون فمسلم لكن نمنع ان ما لا نص فيه فيه ثلاثون فانا نقول اولا ان رواية كردويه لاتدل على ما ادعاه و انما هى فى ماء المطر فيه ما ذكر على ان كردويه مجهول الحال و دلالة روايته على ما ادعاه مجهولة مع انه حيث غفل عن النص على الثور فى المختلف لم يقل بها فيه بل جعل فيه كرا فان كان ادخالا له فى مماثله فى الصورة و هو البقرة فهى ما ادخلت نفسها و ان كان فى مماثله فى الحجم فقد قعد به دليل التخطى الى المماثلة فى مس الكافر بما (فى خ) رواية كردويه فالحق خصوصها بما فيها و لهذا قال الشهيد فى الذكرى ثلثون لماء المطر و فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و ارواثها و خرء الكلاب لرواية كردويه عن ابى الحسن عليه السلام فجعل الثلثين لماء المطر فيه ما ذكر كما فى الرواية ثم قال بعد ذلك لايشترط فى ماء المطر اجتماع ما ذكر فيتعلق الحكم ببعضه احتياطا و لو انضم اليه نجاسة اخرى امكن المساواة للمبالغة (للمساوات خ) فى الغلظ و ان كان مبخرة انتهى ، فجعل ماء المطر فيه ما ذكر مناطا للحكم بالثلثين بحيث جعل الحكم لو نقص بعضها احتياطا او انضم اليها نجاسة اخرى جعله من باب الامكان و قال الشيخ فى الاستبصار هذا مختص بماء المطر على هذه الصورة و قال الشيخ مفلح الصيمرى فى شرح الموجز و لم اجد قائلا بمذهب المختلف الا ما نقله الشهيد (ره) عن جمال الدين ابى الفضائل احمد بن طاووس فى البشرى انه اختار الثلثين لرواية كردويه هذه انتهى ، فالظاهر ان التفصيل الذى ذهب اليه المحقق الثانى الشيخ على فى شرح القواعد من انه ان وقع حيا نزح الجميع و ان وقع ميتا فسبعون اقرب و قال سيد المدارك بعد ان نقل التفصيل عن الشيخ على و عن جده فى روض الجنان كما ذكرنا قال و اما التفصيل فلا وجه له اقول بل الوجه كله له اما السبعون فى وقوعه ميتا فللعموم و لان السبعين لنجاسة الموت لا لنجاسة الميت حيث لم تسبق نجاسة الميت بنجاسة (نجاسة خ) الموت الى الماء فكان الحكم للنص و لايجحده و لولا ان اعتبار الاسباب الخفية المتساوقة فى الوجود و

التأثير قد يرغب عنه لبناء هذه الاحكام على الحنفية السمحة مضافا الى ما نذهب اليه من عدم الانفعال لقلنا هنا ايضا بنزح الجميع و اخرجناه من العموم كما ذهب اليه ابن ادريس و اما نزح الجميع فى وقوعه حيا و مات فللحكم بالنجاسة و تحققها الموجب لنزح الجميع قبل الموت فبعد تعلقه بها و توجه الخطاب و تمام فاعلية (فاعليته خ) المؤثر التام من دون صارف شرعى كيف تمحوه نجاسة اخرى اقل منه بل اما ان تزيده غلظا اى الماء او يبقى الاول على حاله لدخول الاصغر تحت الاكبر و اما ان النجاسة الصغرى تزيد النجاسة الكبرى خفة و طهارة فغير معقول.

فروع: الاول لا نزح للميت الطاهر و يجب للنجس و ان تيمم.

الثانى اذا غسله كافر فان لم نقل بصحته فلا نزح (له و ان قلنا بصحته فلا نزح خ) هذا حكم الميت نفسه اما حكم نجاسته من حيث مباشرة الكافر فالظاهر انه على كلا الامرين ينزح لها الماء و لايكون تجويز الشارع عليه السلام لذلك و امره بالغسل قبل التغسيل للطهارة فلايكون لنجاسته اثر بل امره بالغسل تخفيف لنجاسة نفسه اى باطنه و تغسيله المسلم لرفع حدث الميت و ان اكسبه خبثا فانه لايسقط الميسور بالمعسور و بيان حصول النية و القربة منه فى الجملة يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى.

الثالث الشهيد اذا مات فى المعركة لم ينزح له و الا نزح له هذا ان كان بامر الامام او نائبه الخاص و الا فالحكم يعلم من القول بسقوط الغسل و عدم

الرابع السقط لدون اربعة اشهر لاينزح له المقدر لعدم حصول الموت المتحقق بالحيوٰة و الاحوط الحاقه بما لا نص فيه.

الخامس لو انكشفت عورته لمحرم اختيارا فى اثناء الغسل فالمشهور عدم النزح له لصحة غسله لان النهى انما توجه الى فعل الحى القائم فيه لا الى الغسل القائم بالميت و قيل ينزح له لفساد غسله و فيه قوة.

السادس لو باشر ماؤها عضو قد تم غسله قبل الفراغ من باقى الاعضاء فالاظهر عدم النزح له لصحة غسله فلايترتب على مباشرته شىء.

السابع لو قدم غسله فى حياته لقصاص او حد فان قتل بذلك السبب او كان

لاثنين و عفى احدهما و اقتص الاخر لم ينزح له على الاصح لرواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال و لا بأس بمسه بعد القتل و لانه لولا ذلك لانتفت الفائدة فى الغسل و لانه هو غسله بعد الموت الرافع لحدث الموت و لهذا قالوا يقدم غسله و قيل بوجوب النزح و الغسل لمسه و الحق الاول و ان كان السبب لاثنين و غسل لواحد و عفى و اقتص الاخر بدون استيناف غسل او مات مطلقا بدون قتل نزح له.

الثامن اذا غسل قبل برده او برد فى الاثناء فنزح له.

التاسع اذا تخلل غسله حدث اصغر فالمشهور عدم النزح و هو الاقوى و قيل ينزح له لمساواته للجنب فى ذلك فلذا حكم المفيد و ابن ابى عقيل بالاعادة.

العاشر لو غسل المشتبه قبل الاستبراء بظهور العلامات المقررة ثم بعد ذلك استعلم حاله فاذا هو ميت نزح له لفساد غسله بالامر بالانتظار او الاستخبار المستلزم للنهى عنه و الله اعلم.

«و خمسين للعذرة الذائبة و الدم الكثير غير الدماء الثلثة» اما الخمسون فى العذرة فى قول مشهور و فى رواية ليث البخترى قال سألت اباعبدالله عليه السلام الى ان قال و سألته عن العذرة تقع فى البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا و ظاهر او التخيير فلايتعين الخمسون نعم يمكن الاخذ بها اخذا بالمتيقن و يمكن حمل او على الاضراب كما فى قوله تعالى و ارسلناه الى مائة الف او يزيدون اى بل يزيدون و الفائدة التدريج الى المراد باسهل ايراد و معنى الذوبان فى العذرة تفرق اجزائها كلا او بعضا فى الماء بحيث لايستبين فيه و هو معنى شيوعها عندهم الذى فسروا الذوبان به لا الشيوع الحقيقى الذى هو الانحلال الحقيقى فيعلم بهذا معنى الجامدة و اليابسة فى موضعه حيث يطلق و اما الدم الكثير فالموجود فى الروايات صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت فى بئر ماء و اوداجها تشخب دما هل يتوضأ من ذلك البئر قال ينزح منها ما بين الثلثين الى اربعين دلوا ثم يتوضأ منها و اعلم ان الاصحاب قد اختلفوا فى حكم الدم فقال ابن بابويه فى الدم

الكثير ما فى هذه الرواية و فى القليل مثل ذبح دجاجة او حمامة او دم رعاف دلاء يسيرة و قال المفيد فى القليل خمس و فى الكثير عشر و قال فى النهاية فى القليل عشر و فى الكثير خمسون و اليه ذهب المصنف هنا و فى القواعد و اختار مذهب ابن بابويه فى منتهى المطلب و قال علم الهدى فى المصباح فى الدم ما بين الدلو الواحد الى العشرين لرواية زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير فى ذلك كله (واحد خ) ينزح منها عشرون دلوا و اعلم ان الخمسين فى الكثير لم نجد فيها نصا و قال الشيخ مفلح الصيمرى فى شرح موجز ابن فهد بعد نقل الاقوال و الاحوط مذهب النهاية و به قال ابن ادريس و سلار و ابن البراج و دليل الجمع (الجميع، خ جوامع) الروايات انتهى، و هذا عجيب منه مع عدم النص فى اكثرها و المعتبر فى كثرة الدم و قلته هو نفسه و قال قطب الدين الراوندى هو بحسب البئر فى الغزارة و النزارة و الحق ما ذهب اليه ابن بابويه للصحيحة المتقدمة و لان الاصل عدم وجوب الزيادة لايقال ان الاصل للمفيد و السيد لانا نقول قد ثبت الناقل عن ذلك الاصل و هو النص بقى اصله و فى الرواية ما بين الثلثين الى الاربعين و الظاهر من هذا اللفظ ان التقدير من احد و ثلثين الى تسعة و ثلثين فلايكفى ثلثون و لايجب اربعون و منهم من فهم ان البينية بين الثلثين الى الاربعين فاخذ الاربعين عملا بالمتيقن و ظاهر ابن بابويه المعنى الاول و قد يفيد كلامه المعنى الثانى على التخيير و لا بأس به و ان كان الحكم بالاربعين احوط.

تنبيه ظاهر عبارات اكثر الاصحاب فى الدم الاطلاق و لم يقيدوا بذكر دم نجس العين دخولا او خروجا فهل يلحق بغيره للعموم ام لا لغلظ نجاسته و يفهم من الحاق القطب الراوندى و ابن فهد لدم نجس العين بالدماء الثلثة الثانى فانهما جعلا قليله و كثيره فى عدم العفو سواء و ذلك امارة خروجه من العموم و فيه قوة فان قلنا به فهو مما لا نص فيه و ان قلنا كذلك احتمل له نزح الجميع مطلقا و احتمل ان يكون القطرة فيها عشرون او ثلثون كما يأتى.

«و اربعين لموت الكلب و السنور و الخنزير و الثعلب و الارنب و بول

الرجل» و الى هذا ذهب الشيخان و وافقهما السيد فى الكلب و مع ابن بابويه فى البول و من المستند رواية سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام و ان كانت سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا و رواية على بن ابى حمزة البطائنى عن ابى عبدالله عليه السلام قال و السنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا و الكلب و شبهه و قال ابن بابويه فى من لايحضره الفقيه و ان وقع فيها كلب نزح منها ثلثون الى اربعين دلوا و ان وقع فيها سنور نزح منها سبع دلاء استنادا الى رواية عمرو بن سعيد و السنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء و الاصح ما ذكره المصنف للروايتين و ليقين البراءة و لحمل سبع دلاء فى رواية عمرو بن سعيد على الفارة خاصة اذا تفسخت لانها مذكورة فيها و خمس دلاء فى حسنة ابى اسامة على الدجاجة على حذف مضاف اى ذرق الدجاجة و هى فيها و قوله (فيها خ) ما لم ينفسخ يحمل على الطير المذكور فيها و ان الخمس رواية فيه و الدلاء فى صحيحة بريد العجلى على السبعة لموت الطير و الفارة المذكورين بها و دلوان و ثلاثة فى رواية اسحٰق بن عمار على الدجاجة كما قلنا فيها و الواو للعطف يعنى خمسة و نزح البئر اذا مات فيها الكلب لرواية (فى رواية خ) زرارة و صحيحة ابى مريم الكلب او الفارة او الخنزير على ما اذا ماتت و انتنت و غيرت الماء فينزح كله او تطيب كما مر فالعمل على ما ذكره قدس سره اولى لمطابقة الاخبار و الاعتبار و لايضرنا ضعف الروايتين لان ابن ابى حمزة و سماعة و ان كانا ضعيفين فى معتقدهما فهما ثقتان و نحن نريد منهما الصدق فى النقل عن ائمتنا عليهم السلام ثم ليذهبا الى حيث القت رحلها ام قشعم و قد روى جابر بن يزيد قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول ان لنا اوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها باهل و مانملؤها الا لتنقلها الى شيعتنا الى ان قال و اياكم و الاوعية فانها وعاء (اوعية خ) سوء فتنكبوها، على انهما منجبرتان بالشهرة و يدخل فى عموم الروايتين كل المذكورات و ما شابه فى الحجم فى الجملة كالشاة على الاحوط و قال ابن فهد فى موجزه فيها عشر لرواية اسحٰق بن عمار و قال ابن بابويه فيها من تسع الى عشر كما هو منطوق هذه الرواية فاذا كانت شاة و ما اشبهها فتسعة او عشرة و للمشهور

دلالة رواية سماعة و ان كانت سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلاثين او اربعين دلوا و لرواية البطائنى و الكلب و شبهه فيدخل فى عموم اكبر منها و شبه الكلب الشاة و كذا ابن عرس و الارنب و الثعلب للشبه و السنور و ان كان وحشيا على المشهور و للاحتياط و الرواية المتقدمة و يدخل فى شبه الكلب الذئب و ابن اوى و الدب و القرد و الفهد و ما اشبه ذلك فى الحجم و اما الزبرق فلم اجد متعرضا له و الاحوط نزح الجميع له و ان كان فى شبه الكلب للسم لا لغلظ النجاسة و الكلام فى او و انها للاضراب او ان اخذ اكثر المقدرات للاحتياط و تحصيلا للبراءة قد مر.

تنبيه هل يدخل فى اسم الكلب كلب الماء هنا بل (فى خ) مطلق النجاسة قولان و قال فى الذكرى كلب الماء طاهر فى الاصح لعدم فهمه من لفظ الكلب حقيقة فلو مات فى البئر فالظاهر اربعون لحديث الشبه و هو كلام قوى و اما بول الرجل فمستنده رواية على بن ابى حمزة عن ابى عبدالله عليه السلام قلت بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا.

تنبيه قال ابن ادريس بول المرأة كبول الرجل لانه انسان و هى كذلك و تعلق الحكم بماهية الانسان و كذا البنت و الاصح انهما مما لا نص فيه فيجب فيهما نزح الجميع لان الرجل لايطلق على المرأة و لاتطلق عليه و لو اريد تعلق الحكم على الماهية لقيل و لبول الانسان كما قيل فى موته و يدخل فيه المسلم و الكافر لان الرجل هو الذكر البالغ من بنى ادم نعم اورد الحر فى هداية الامة و روى فى بول الانسان كذلك اى نزح اربعين فعلى هذه الرواية يتجه كلام ابن ادريس لان الانسان يشمل الرجل و المرأة و البنت و الخنثى المشكل و يمكن تعريف الانسان فى هذه الرواية بالرجل جمعا فانه يعرف (به خ) لان العام يخصص و لا عكس و قال الشهيد فى الذكرى و لفظ الانسان غير موجود فى الرواية فهو مما لا نص فيه و رجح المصنف فى المنتهى فى هذا و امثاله مما لا نص فيه العمل برواية كردويه فنزح لهما ثلاثين دلوا و الظاهر نزح الجميع و بول الخنثى المشكل على الظاهر مما لا نص فيه و يمكن الاستدلال على نزح الجميع لصحيحة ابن عمار المتضمنة لنزح الماء كله من البول و الخمر بأن تقول فيه من حيث هو نزح الجميع

بالصحيحة المذكورة خرج منه بول الرجل و الصبى بالنص و بقى الباقى.

فائدة: اعلم ان فى هذه المواضع (هذا الموضع خ) و هو ما بين الاربعين و العشرة مقامين اعرض عنهما لانه لايراهما:

المقام الاول نزح الثلاثين لماء المطر فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و ارواثها و خرء الكلاب و هو المذكور فى رواية كردويه فذكر كثير من العلماء هذا الحكم و جعله لماء المطر و فيه ذلك اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص نعم ذكر الشهيد فى الذكرى عدم اشتراط اجتماع هذه فى ماء المطر بل يكفى بعضها احتياطا و قال لو انضم اليها نجاسة اخرى امكن المساواة للمبالغة فى الغلظ لقرينة قوله و ان كانت مبخرة و قال ايضا فى البيان بعد ان ذكر ما فيها قال او احدها و قال ابن فهد فى موجزه و النبيذ المسكر و كانه نظر الى ما فى رواية كردويه قال سألت اباالحسن عليه السلام عن البئر تقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكرا (مسكر خ) او بول او خرء قال ينزح منها ثلثون دلوا و لايخفى ان قوله و النبيذ المسكر مخالف لما فى الرواية اذ فيها قطرة و الجزء كالكل الا ما اخرجه الدليل كقطرة النبيذ المسكر و لحم الخنزير و الميت كما فى الاخرى و اكثر الاصحاب على حصر الحكم فيما فى الرواية الاولى و هو ماء المطر فيه تلك المذكورات و الذى يبرق (يبرز، خ جوامع) من الروايتين ما ذكره فى الذكرى و لقوله و ان كانت مبخرة و قال الشهيد وجدت فى نسخة بخط الشيخ فى الاستبصار بضم الميم و سكون الباء و كسر الخاء معناه منتنة و يروى بفتح الميم و الخاء و معناها موضع النتن و منهم من جعل الرواية الاولى مستندا للحكم فيما لا نص فيه بالثلاثين و ان لم يكن مع ماء المطر كالمصنف على انه لم يعمل بها فى الفرس و الفيل و الزرافة كما مر مكررا و الله اعلم.

المقام الثانى نزح عشرين لقطرة دم و قطرة خمر و قطعة من الميت و لحم الخنزير و به قال ابن بابويه فى المقنع و ابن فهد فى الموجز و المستند رواية زرارة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير فى ذلك كله واحد ينزح منها عشرون دلوا الحديث، و وجه

الاستدلال انه سأل عن قطرة من دم او خمر فهو يسأل عن الابعاض فاجابه عليه السلام ان الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير فى ذلك اى فى حكم الابعاض واحد لان جواب المعصوم لايكون الا طبق السؤال.

تنبيهان: الاول اذا كان الدم القليل اكثره كذبح طير و اقله القطرة فكيف يحكم على القطرة بعشرين و لا قائل به فلو قيل ان القطرة من الدماء الثلثة بقرينة ذكر الخمر او دم نجس العين بقرينة لحم الخنزير لكان حسنا او يقال ان قطرة الدماء الثلثة فى المقام الاول و قطرة دم نجس العين فى الثانى لالحاقه بالدماء الثلثة فينقص منها (عنها خ) و انظر ما نحن فيه من هذا التناقض و الدال على الطهارة و عدم الانفعال بحيث عجزنا عن التلفيق لهم، كل ما داويت جرحا سال جرح.

الثانى الفرق بين قليل الخمر و كثيره اختيار الصدوق فى المقنع و الاكثر على عدم الفرق و الذى يظهر لى من الرواية ان قوله عليه السلام و الميت و لحم الخنزير ان قطعة الميت و ان كانت ذات عظم و قطعة لحم الخنزير الخالية من العظم لكنى لم اجد ممن يفرق بين الجزء و الكل منبها على ذلك و ممن افتى بمضمونها ابن فهد فى موجزه مع انه ممن لايفرق بين الجزء و الكل الا فى قليل الدم و الخمر حيث يقول و القليل و الكثير فى غير الدم (و الخمر خ) و الجزء و الكل الى ان قال واحد عملا بهما و يلزمه الفرق اذ لا معنى له غير هذا.

تذنيب الظاهر ان المراد من الميت كل ذى نفس سائلة و القائلون بذلك يطلقون الميتة و يفهم من كلامهم ان الكل فيه المقدر و الجزء فيه العشرون و يشكل على اطلاقهم قطعة العصفور و ما اشبهه الذى لايبلغ كله ذلك و قد صرح كثير من العلماء ان الجزء من الكل المقدر له لايزيد عليه و انما الكلام فى مساواته له او نقصه عنه فعليهم التقييد بالذى يزيد كله على العشرين او الثلثين ليسلم كلامهم من التناقض و لايخفى على المتأمل اذ ظاهر هاتين الروايتين صريح فى ان الجزء ليس كالكل و ورود صب الخمر فى نزح الجميع يدل على غير القطرة لان الصب انما يستعمل لما يمتد فى الهواء من المائعات و القطرة تستدير فى الهواء فذكر الصب دليل على ان قليله الذى ليس فيه ذلك (ليس فيه ذلك خ)

فكيف و النص مخصص فمن قال بالفرق هنا اطلق و من منع منع و اطلق و لكنه مقيد بالنص و بالجملة فالعمل بهذين المقامين لا بأس به و لاسيما على ما نختاره من عدم التنجيس.

«و نزح عشرة للعذرة اليابسة و الدم القليل» قد ذكر (قبل خ) للعذرة الذائبة خمسين و ذكر هنا ان لليابسة عشرة لرواية ليث المرادى قال و سألته عن العذرة تقع فى البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا و لا معارض لها و عمل بها الاصحاب و ان كانت ضعيفة بعبدالله بن بحر (يحيى، نسخة) فهى منجبرة بالعمل و اما الدم فعند جماعة لصحيحة محمد بن اسمٰعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل لى اباالحسن عليه السلام عن البئر يكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة او نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوٰة فوقع عليه السلام فى كتابه بخطه عليه السلام ينزح منها دلاء قال الشيخ فى التهذيب كما مر اكثر عدد يضاف اليها عشرة فيجب ان نأخذ به و فيها ذكر الدم و الشيء من العذرة و المراد بها اليابسة جمعا و لقوله كالبعرة فقد تقدم معنى الذائبة فيكون فى الدم القليل و العذرة اليابسة عشر لان النص على تعيين حكم فى شيء مع النص على مشاركة اخر له فى ذلك الحكم بعينه يوجب التعيين لمشاركه كما نص على العذرة بالعشر ثم على الدم و عليها بالدلاء فانه يوجب تفسيرها بالعشر فيهما و مثلها موثقة عمار الساباطى قال سئل ابوعبدالله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه فى البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا الحديث، و الكلام فيه ما مر عن التهذيب و قال المفيد فى الدم القليل خمس و لم اجد له نصا و يمكن الاستدلال له بصحيحة الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام فى الفارة و السنور و الدجاجة و الطير و الكلب قال ما لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء و وجه الاستدلال ان هذه المذكورات كل له حكم معروف و ان لم يكن عند السائل فعند غيره و من ذلك الدجاجة و الطير و الفارة لها سبع دلاء فيحمل هنا على حذف مضاف اى دم الدجاجة و الطير و الفارة و هو دم قليل ففيه خمس دلاء كما

فى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام فى ذبح الدجاجة و الحمامة و فى دم الرعاف قال عليه السلام نزح (ينزح خ) منها دلاء يسيرة اذ لو اراد العشرة لماوصفها بالقلة و اما غيرها فلم يذكر حكمه و لايلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لقولهم عليهم السلام عليكم ان تسألوا و ليس علينا ان نجيب لاحتمال ان الحاجة حال السؤال عنهما خاصة فاستطرد ذكر الباقى فلم يجب عنها (عنهما خ) عليه السلام لعدم الحاجة حينئذ و انتفاء المصلحة اذ ذاك لانهم اطباء النفوس عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون و هو سبحانه لايسئل عما يفعل فاذا صحت (مست خ) الحاجة او قصدت بالمسألة عنها اجاب عليه السلام و قد فعل صلوات الله عليه لما سئل عنها فى محالها و قوله ما لم تتفسخ اى الفارة نفسها بأن تقع هى و انما وقع دمها و قوله او يتغير طعم الماء و هذا و ان كان بعيدا جدا و لكنه اقرب من نسبة القول بلا دليل للمفيد على انه ربما وجد الدليل و لم يصل الينا و احسن اوجه حمل هذه الخمسة ما ياتى فى الفارة و انما ذكرنا مثل هذه الوجوه البعيدة لتستشعر من قولهم عليهم السلام انا نتكلم بالكلمة (بكلمة خ) و نريد بها احد سبعين وجها فلاتستبعد شيئا من ذلك و قد يكون قريبا و قد يعرف بعض ادلة الدم القليل فى بحث الكثير و قول المصنف و نزح عشرة ذكر الدلاء و هى مؤنث سماعى لورود استعمالها من اهل اللسان مذكرا و ان كان التأنيث اكثر.

«و سبع لموت الطير و الفارة اذا تفسخت او انتفخت و بول الصبى و اغتسال الجنب و خروج الكلب منها حيا» قد ذكر السبع لخمسة اشياء: لموت الطير و قد فسروه من الحمامة الى النعامة و مستند الحكم رواية البطائنى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الطير و الدجاجة تقع فى البئر قال سبع دلاء و رواية سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام عن الطير (و الفارة خ) قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منه سبع دلاء و صحيحة الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام اذا وقع فى البئر الطير و الدجاجة و الفارة فانزح منها سبع دلاء و صحيحة ابن يقطين عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال سألته عن البئر تقع فيها الحمامة و الدجاجة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى و لما كانت الدلاء

مبهمة محتملة احتاجت لان يضاف اليها مميز و المميز فی کل حيوان ورد فيه تقدير ذلك التقدير و ان لم يرد فان کانت مما يمکن ان يکون مقدرها من العشرة فنازلا کان ما بين الثلاثين (الثلثة خ) و العشرة و الاحتياط لايخفى و يعرف ذلك بالمقام من تتبع اخبار الباب و کلام الاصحاب و ان لم يکن فهی مما لا نص فيه الا ان ينفرد السؤال عنها و لم يکن معها غيرها يخصص له الدلاء حکم بالدلاء کما مر و ما ورد من الخمسة الدلاء و الدلوين و الثلثة فمحمول على حذف مضاف او على حالة اخرى کما اشرنا اليها و نشير و اختار سيد المدارك فی الطير مطلقا غير العصفور الخمس لصحيحة الشحام کما اختارها فی المعتبر و حمل (حملا خ) المطلق عليها و المقيد کالسبع على استحباب الزائد و ياتی للسيد ذکر و اعلم ان ما دون الحمامة ففيه کما فی العصفور دلو و غيره هل يلحق به ام لا و يأتی.

الثانی الفارة قد اختلفت اراء العلماء فيها لاختلاف دلالات الروايات فذهب المصنف الى ان فيها سبع دلاء اذا تفسخت او انتفخت فجعل ای الحالتين وجدت حکم بالسبع تبعا للمفيد و ابی الصلاح و سلار الا انه قال فی المراسم الشرعية اذا تفسخت و انتفخت سبع دلاء و اذا لم تتفسخ و لم تنتفخ ثلاث دلاء فظاهر کلامه ان التفسخ هو الانتفاخ لحصره لذلك و لاتيانه بالواو لمطلق الجمع نفيا و اثباتا و قال الشيخ اذا تفسخت فسبع دلاء و قال المرتضى فی الفارة سبع و قد روى ثلاث و لم يقيد بشیء و قال ابن بابويه و اذا وقع فيها فارة فدلو واحدة و ان تفسخت فسبع و قال ابن ادريس و حد تفسخها انتفاخها و قال نجم الدين و اما الانتفاخ فشیء ذکره المفيد و تبعه الاخران يعنی سلار و اباالصلاح و قال لااعلم به شاهدا و قال المصنف و اما ابنا بابويه فلااعرف حجتهما و ذکر الشهيد فی اللمعة و الفارة مع انتفاخها و قال الشهيد الثانی فی شرح کلام الاول فی المشهور و المروی و ان ضعف اعتبار تفسخها فجعل الاول الاعتبار بالانتفاخ و نسب الثانی اعتبار التفسخ الى الرواية ايماء الى اعتباره بقرينة و ان ضعف و قال نجم الدين ايضا و معنى تفسخت تقطعت و تفرقت و قال بعض المتأخرين حد تفسخها انتفاخها و هو غلط هـ، و عنى به ابن ادريس و اعلم ان روايات السبع منها مقيد و منها مطلق فمن

المقيد رواية ابى سعيد المكارى عن ابى عبدالله عليه السلام اذا وقعت الفارة فى البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء و رواية ابى عيينة قال سئل ابوعبدالله عليه السلام عن الفارة تقع فى البئر فقال اذا خرجت فلا بأس و ان تفسخت فسبع دلاء فجعل السبع فيها مع التفسخ و قوله فى الثانية اذا خرجت يعنى حية لا كما زعمه بعضهم فى الرواية ان المعنى اذا خرجت اى لم تتفسخ فانها ان تفسخت فسبع دلاء و الا فدلاء جامعا بها بين المقيدة و المطلقة و ليس فيها مستند لذلك الجمع لانه اسند الخروج اليها فهى اذا حية و فى صحيحة ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام ذكر الانتفاخ (و ان له حالة غير حالة عدمه فهى الدليل على وجود الانتفاخ خ) الذى ذكره المفيد و متابعوه فى الجملة و ان لم يكن فيها دليل من حيث الحكم نفسه حيث جعل للفارة حالتين حالة انتفاخ و حالة عدمه و جعل حالة الانتفاخ ابلغ فى التنجيس كما لايخفى على المتأمل و من المطلقة صحيحة ليث البخترى قال سألت اباعبدالله عليه السلام عما يقع فى الابار فقال اما الفارة و اشباهها فينزح منها سبع دلاء و (مثلها خ) رواية عمرو بن سعيد فانها تضمنت السبع دلاء للفارة من غير قيد و رواية البطائنى عن الفارة تقع فى البئر قال سبع دلاء كذلك و رواية سماعة عن الفارة فى البئر و الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت عنه سبع دلاء و تحتمل هذه الوجهين و صحيحة ابن يقطين فقال يجزيك دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله فيحمل المطلق على المقيد و الا لما كان لزيادة كمية تأثير السبب زيادة اثر فى مسببه و هذه الاسباب فى الحقيقة ذوات كميات فلذا تختلف مسبباتها لان المستفاد من الاخبار ان للفارة (الفارة لها خ) احكاما ثلاثة اذا تفسخت (انتفخت خ) و انتنت اى بالماء فينزح لها الماء حتى يطيب كما فى صحيحة ابى خديجة المشار اليها قال عليه السلام و اذا انتفخت و نتنت نزح الماء كله و قولى حتى تطيب من غير هذه و قد مر فلاحظ و ان تفسخت او انتفخت فسبع دلاء و الا فثلاث لصحيحة معٰوية بن عمار و لايقول شيخنا نجم الدين ان الانتفاخ ليس مذكورا فلم تترتب عليه مزية لانا نقول قد فسرت التفسخ بالتقطع و هذه حالة ثالثة بين ذلك و بين ما اذا ماتت و اخرجت قبله و الانتفاخ فى رواية ابى خديجة مقرون بالنتن فما حكم

شيخنا هل يلحقه بالنتن و هو غير حقيقته فينزح له الكل او بالتفسخ فسبع دلاء او بما قبل ذلك و قد قرن بالنتن فلا ريب انه اغلظ نجاسة من حالة الوقوع التى فيها ثلاث دلاء و قد ظهر مما اشرنا اليه من الروايات استدلال من تقدم ذكرهم الا ابن بابويه فى الدلو الواحدة فانى لم اجد له دليلا و لو قليلا كما هى عادتى من باب المعونة و الاظهر ما اشار اليه المصنف من الثلاث الحالات و يمكن ان يكون (لها خ) اربع حالات النتن فينزح له الماء و التفسخ او الانتفاخ فسبع و قبلهما حالتان اذا وقعت و ماتت و فيها ثلاث دلاء و اذا تفسخت غير هذا التفسخ الذى ذكروه و هو تقطعها و تفرق اجزائها بل تمعط شعرها قبل التفسخ فان ذلك تفسخ ايضا قال اهل اللغة تفسخ شعر الجلد اذا زال و هو بعد الوقوع و قبل التقطع و فيها خمس لصحيحة الشحام اذا لم تتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء و ذكر سيد المدارك بعد ان فسر التفسخ بتفرق الاجزاء و جعل فيه السبع قال فالخمس بدونه لصحيحة الشحام و لا بأس به مضافا الى سهولة الامر عندنا.

الثالث بول الصبى و المراد به الذكر المغتذى بالطعام قبل البلوغ و فيه سبع دلاء و هو المشهور لرواية منصور بن حازم عن عدة من اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال ينزح منها سبع دلاء اذا بال فيها الصبى و قال ابن بابويه و السيد ثلاثة دلاء قال المصنف و لم يصل الينا حديث يعتمد عليه يدل على ما ذهبنا (ذهبا خ) اليه و الذى ذكره المصنف هنا اولى و يمكن حمل ما فى صحيحة ابن بزيع من الدلاء فى قطرات من بول او دم عليها لان الدلاء كما بينا مرارا مجملة محتاجة الى التفسير و تفسر (تفسيره خ) فيما فسر بقدر به كما هنا و فيما لم يذكر له قدر بالعشر لانها اكثر ما يضاف اليه اخذ المتيقن (اخذا بالمتيقن خ) كما فى الدم القليل فيها و لايلزم الجمع بين ارادتى الحقيقة و المجاز كما قيل بل هو ابهام يفسر فى كل بحسبه كما هو شان الجموع المميز كمياتها بالاعداد و ما فى صحيحة ابن عمار ينزح الماء كله لصب البول و الخمر فيحمل على التغير (التغيير خ) او على ان البول لغير الصبى و الرجل كما مر و ما فى موثقة البطائنى من دلو واحد فى بول الصبى الفطيم فيحمل على من لم يغتذ بالطعام جمعا.

الرابع اغتسال الجنب خاليا بدنه من النجاسة و ينزح له سبع دلاء.

تنبيهات: الاول هل يشترط فيه الارتماس ام يكفى اى حالة كانت قال ابن ادريس ينزح لاغتسال الجنب الخالى بدنه من نجاسة عينية المحكوم بطهارته قبل جنابته سبع دلاء و حد ارتماسه ان يغطى (البئر خ) رأسه فاما ان ينزل فيها و لم يغط رأسه ماؤها فلاينجس ماؤها و ادعى على ذلك الاجماع قال المصنف انما حصل له هذا الخيال بعبارة الشيخ ان ارتماس الجنب يوجب نزح سبع دلاء و الارتماس انما يتحقق بما ذكره و كذا فی لفظ ابن البراج و سلار قال فی المراسم و لارتماس الجنب و ابن حمزة و الشيخان اورده بلفظ الارتماس كذلك و فی هذه المسألة اربع روايات كل واحدة بلفظ غير الاخر الوقوع و النزول و الاغتسال و الدخول، الاولى صحيحة الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء، الثانية صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام او نزل فيها جنب نزح منها سبع دلاء، الثالثة رواية ليث البخترى قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل (الجنب خ) يدخل البئر فيغسل (فيغتسل خ) منها قال سبع دلاء، الرابعة صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء اذا نظرت اليها متأملا رأيت الاوليين و الرابعة تشعر بالنزول فی الماء و لاتفيد غير ذلك و الثالثة تشعر بعدم الارتماس اذ لو اريد الارتماس لقيل فيغسل (فيغتسل خ) فيها لا منها و ان كان من السائل لكن الجواب اطبق (طبق خ) السؤال و الثلاث و ان اشعرت بالنزول الا انه اعم من الارتماس لجواز الترتيب على انه اذا (ان خ) كان المانع هو الماء المستعمل فالغاية حاصلة و ان هذا و الذى يفيدك النص ما هو اعم و التخصيص يحتاج الى نص مخصص و لم يوجد و الاجماع المدعى غير ثابت فالاوجه عدم الاشتراط و هو اختيار المصنف و الشهيد و المحقق و غيرهم.

الثانى هل وجوب النزح لان المستعمل فی رفع الحدث الاكبر غير مطهر فينزح ليكون طهورا فان اثبتنا الطهورية لم يجب ام (او خ) لا للنجاسة لانفصال الحدث فيه او لا بل تعبد شرعى خلاف قال سيد المدارك صرح جدى فی الشرح

بالثاني هـ، و لايخفى وهنه لان الحدث نجاسة حكمية لا عينية و لما فى الاخبار من ان الماء لايجنب و قيل المقتضى للنزح هو كونه مستعملا فى الكبرى قال المصنف و هذا انما يتمشى عند الشيخين اما نحن فلا قال و من العجب ان ابن ادريس ذهب الى ما اخترناه من بقاء الطهورية فى المستعمل و اوجب النزح و مثل معنى قول العلامة قال نجم الدين الى ان قال الا سلار فانه قال بالنزح و لم يمنع الطهورية و الذى يقوى عندى لو قلت بانفعال البئر انه يجب و ان قلت بطهورية المستعمل كما ذهب اليه سلار و ابن ادريس تعبدا و قول نجم الدين اذا كان الجنب طاهر الجسد و ماء غسله غير ممنوع منه فما وجه ايجاب النزح غير ملزم لان وجه الايجاب ان الشارع عليه السلام تعبد بذلك و لايسئل عما يفعل.

الثالث هل يشترط فى ثبوت هذا الحكم اغتساله بنية ام لا بل يكفى مباشرته للماء ظاهر المفيد الثانى لظواهر الروايات السابقة و قال المحقق و المصنف بالاول لان الملاقاة بدونها لايزيل حكم الطهورية عنه بالاجماع و هو الاظهر لان الاخبار تشعر بذلك اذ فيها يدخل البئر فيغتسل منها و يقيد اطلاق غيرها بها و لانه المتبادر عند الاطلاق.

الرابع هل يرتفع حدثه ام لا قال الشيخان لايرتفع للنهى عن الاغتسال فى صحيحة ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال **اذا اتيت البئر و انت جنب و لم تجد دلوا و لا شيئا تغترف به تيمم بالصعيد فان رب الماء و الصعيد واحد و لاتقع فى البئر و لاتفسد على القوم ماءهم** و النهى فى العبادة مستلزم الفساد فدلت على تحريم الوقوع و على نجاسة البئر بدليل و لاتفسد على القوم ماءهم و ذهب المصنف الى الاول لان الموجب للنزح سلب الطهورية و لايكون الا بارتفاع الحدث و ثبوته حكما فى الماء فيزال بالنزح و اختاره ابن فهد و هو الاصح لما ذكر و لان النهى فى الرواية يحتمل انه من جهة (نجاسة خ) بدنه او انه يكون ارشاديا كما تشير اليه صحيحة الرقى على ان الاشكال انما يتوجه الى الشيخين حيث ذهبا الى فساد غسله و حكما بالتنجيس مع انهما لايقولان بذلك لان النزح عندهما لذهاب الطهورية و لاتذهب بالفساد اتفاقا.

الخامس هل يلحق به الحائض و المستحاضة و النفساء فی هذا الحكم (ام لا خ) احتمالان من وجود العلة المستلزمة وجود المعلول و من الاقتصار على مورد النص فيما خالف الاصل الظاهر و الذی يقوی عندی الثانی فلايترتب عليهن حكم للاصل الظاهر (للاصل و الظاهر خ) و لعموم الاخبار الدالة على الاباحة فی كل شیء قبل توجه الخطاب بها نعم من يری النزح لتعود الطهورية فلا ريب عنده فی الالحاق لكن يتم له هذا فی الحائض و النفساء و يشكل فی المستحاضة اذا لم يكن انقطاعه عن برء لعدم ارتفاع الحدث و الاستباحة لاتنهض بالسببية.

فرعان: **الاول** لايلحق الجنب به (به الجنب الكافر خ) لانه نجس فيجب له نزح الجميع على الاصح كما مر، **الثانی** يشترط خلوه من نجاسة عينية كما ذكر فلو كان عليه نجاسة منی نزحت كلها.

الخامس خروج الكلب منها حيا ينزح له سبع دلاء على المشهور لصحيحة ابن مريم عن جعفر بن محمد عليه السلام قال **اذا وقع فيها ثم اخرج منها حيا نزح منها سبع دلاء** و قال ابن ادريس ينزح لخروجه حيا اربعون الحاقا بما لا نص فيه اذ لم يرد فيه نص متواتر بناء على مذهبه من عدم جواز العمل بخبر الاحاد و انما اوجب الاربعين لما قرره من ان كل نجس يزيده الموت نجاسة فميته اغلظ من حيه و الكلب فی ميته الاربعون فلخروجه حيا بطريق اولى و الاصح الاول للصحيحة المذكورة و هی حجة عليه لاسيما مع اعتضادها بعمل الاصحاب لم ينقل منهم خلاف الا منه على ان كلامه يعطی ان ينزح لخروجه حيا اقل من اربعين و الا لغا قوله بزيادة النجاسة بلا مقابلة او ينزح له الكل اذ ليس فيه نص فالعمل على الاول اولى و لايلحق به الخنزير اذا خرج حيا لعدم النص بل ينزح له الجميع.

تذنيب قال ابن فهد فی موجزه و ينزح ست لوزغ و عقرب و لم نجد به رواية و لا قول فقيه غيره لان اقوال الفقهاء فيهما اربعة:

الاول وجوب ثلاث دلاء و هو قول الشيخين و ابن حمزة و ابن البراج و ابن بابويه و الشهيد و لهم فی الوزغة صحيحة ابن عمار عن ابی عبدالله عليه السلام قال **ينزح منها ثلاث دلاء** و فی هداية الامة للحر و روی فی العقرب ثلاث.

الثانى دلو واحد و هو قول سلار و ابى الصلاح و لهما ظاهر مرسلة عبدالله بن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السلام فى جلود الوزغ قال يكفيك دلو من ماء.

الثالث استحباب ثلث دلاء و هو قول المحقق فى المعتبر و المصنف فى النهاية و القواعد و التحرير و لم يذكراهما فى الشرايع و الارشاد.

الرابع عدم النزح اصلا و هو قول ابن ادريس لانهما ليس لهما نفس سائلة و لصحيحة ليث المرادى عن ابى عبدالله عليه السلام قال و كل شىء وقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و اشباه ذلك فلا بأس و لموثق الساباطى عنه عليه السلام قال كل شىء ما ليس له دم فلا بأس و جعل ما افتى به الجماعة من النزح لرواية شاذة مخالفة لاصول المذهب قال المصنف فى المختلف و يجوز ان يكون الامر بالنزح من حيث الطب بحصول الضرر فى الماء بالسم لا من حيث النجاسة و لا شك ان السلامة من الضرر امر مطلوب للشارع فلا استبعاد لايجاب النزح لهذا الغرض و هو توجيه حسن و بعض المحشين على الموجز ذكر فى قوله و ينزح ست لوزغ و عقرب ان مراده لكل منهما ثلاث و هو تخريج للعبارة و الله اعلم.

«و خمس لذرق الدجاج» كذا ذكره الشيخ فى النهاية و المبسوط و قيده سلار فى المراسم و ابن ادريس فى السراير بالجلال و علاه بأن مأكول اللحم لايكون لذرقه حكم لانه طاهر و لم نجد على التقييد و لا الاطلاق مستندا ظاهرا و استشكل الامرين فى المعتبر لان غير الجلال طاهر و لا دليل على الحكم فى الجلال بخمس فاحتمل الحاقه بالعذرة اذ يسمى عذرة لغة ففى يابسه عشر و ذائبه اربعون او خمسون كما مر و احتمل ثلاثين لرواية كردويه و الظاهر لى بعد الحاقه بعذرة الانسان و ادخاله فى مدلول رواية كردويه ابعد و الاقرب الحكم بالخمس اذ المقدرات معروفة فى هذا الباب فتحت سبع خمس و الدجاجة فيها سبع كما مر و ذرقها لايساويها مطلقا لانها اغلظ نجاسة منه و اكبر جثة و اوسع شيوعا و قد ورد فيها السبع و الخمس فلايبعد حمل السبع عليها و الخمس على الذرق على حذف مضاف اى ذرق الدجاجة كما فى صحيحة الشحام و لايضرنى فى تقديره هناك

بدم و هنا بذرق لما قررت سابقا من (ان خ) كلامهم يراد عن الكلمة احد سبعين وجها و انه لاينزف و لانى لم اقل بالخمس فى الدم القليل و لو قلت قلت ان باب التقدير واسع و الفائدة فى عدم ذكر المضاف ليعم جميع ما يحسن نسبته الى المضاف اليه فى ذلك المقام بالحذف لا بالذكر لعدم التصرف فى المذكور.

«و ثلاث للفارة و الحية» اراد بالثلاث الدلاء فى الفارة اذا ماتت و لم تتفسخ (او تنتفخ خ) فاما المستند فى الفارة فصحيحة معوية بن عمار قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الفارة و الوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلاث دلاء و اما الحية فقد ذكرها المصنف فى بعض كتبه و فيها ثلاث قال فى المنتهى عاطفا على حكم الفارة فى الثلاث و لموت حية سواء تفسخت او لا و الحق الشيخ بها الوزغة و العقرب و اقتصر المفيد على الوزغة و قال ابوالصلاح للحية و العقرب ثلاث دلاء و للوزغة دلو واحدة و قال على بن بابويه اذا وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق للحية دلوا و ليس عليك فيما سواها شيء و ابن ادريس اقتصر على الحية بثلاث اما الحية فلم نقف على حديث يدل على ما ذكره فيها و يمكن التمسك فيها بحديث عبدالله بن سنان الدال على حكم الدابة الصغيرة لكنه يدل على نزح سبع دلاء انتهى كلامه و قال فى الذكرى و للحية فى المشهور يعنى الثلاث قال احالة على الفارة و الدجاجة التى روى فيها دلوان و ثلاثة و هو مأخذ ضعيف ثم قال و فى المعتبر يرى وجوب النزح معللا بأن لها نفسا سائلة و اومأ الى الثلٰث لقول الصادق عليه السلام لموت الحيوان الصغير دلاء و اقل محتملاته الثلاث انتهى.

اقول ليس فيما وصل الينا نص صريح يذكر الحية بشيء فيها بل روى كلما ليس له دم فلا بأس به و فى صحيحة ابن عمار فى الوزغة ثلاث و روى منهال فى العقرب عشر دلاء و روى ثلاثا (ثلاث خ) للعقرب و شبهه فيمكن التمسك للحية بعموم هذه الرواية فانها شبه العقرب من جهة السم فيكون الحكم بالثلٰث منوطا على الحيوان ذى السم من الحشرات فايما وجد فيه فهى حكمه و لهذا قال فى المختلف ان الامر بالنزح من حيث الطب بحصول الضرر فى الماء بالسم و التوقى

منه مطلوب شرعا و يدل على هذا حسنة هرون بن حمزة الغنوى عن ابى عبدالله عليه السلام الى ان قال غير الوزغ فانه لاينتفع بما يقع فيه و يمكن الاستدلال بعموم صحيحة الحلبى التى اشار اليها المحقق بنزح دلاء فى شىء صغير و حمل الدلاء على الثلث لانها المتيقن و الاصل عدم ما زاد و لانه ذكر فيها بعد ذلك السبع للجنب و نزح الجميع للبعير و الخمر و لا ريب ان الدلاء اقل من السبع هنا و الشىء اعم العام فيشمل كل شىء صغير الا ما خرج بالدليل كالعصفور مثلا و الله اعلم.

«و دلو فى العصفور و شبهه و بول الرضيع» اما الحكم بالواحدة فى العصفور فلموثقة الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال و اقله العصفور ينزح منها دلو واحد قال فى المنتهى و اما العصفور و شبهه فقال به الشيخان و اتباعهما و استدل لهما بالموثق المذكور و هو لايدل على الشبه صريحا و انما هو العصفور لا غير قال نجم الدين: فرع قال الصهرشتى كل طائر فى حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور قال و نحن نطالبه بدليل التخطى الى المشابهة و لو وجد فى كتب الشيخ او كتب المفيد لم يكن حجة ما لم يوجد الدليل **انتهى**، و قال الشهيد فى الذكرى لايلحق صغار الطيور بالعصفور لعدم النص خلافا للشيخ نظام الدين الصهرشتى شارح النهاية بل (الاولى نسخة) الحاقها بكبارها **انتهى**، و لايخفى ان الحكم مع المشابهة ليس من الصهرشتى بل من الشيخين ففى النهاية فان مات فيها عصفور و ما اشبهه نزح منها دلو واحد و فى المقنعة و ان وقع فيها عصفور و شبهه نزح منها دلو واحد فقد حكما بالشبه مع حكمهما بأن ما فيه سبع من الحمام الى النعام و انما تفرد بالحاق الفرخ من الكبير حال صغره و يحتمل انه فهم منهما فيه الشبه بأن اول الشبه بالحجم حال الوقوع فى البئر لا بما تنتهى اليه خلفه (لخلقة خ) الواقع فى الكبر قال السيد المدارك و ذكر الشارح قدس سره انه يدخل فى شبهه كل ما دون الحمامة فى الحجم و انه لايلحق به الطير فى حال صغره و هو مشكل و الاجود قصر الحكم على ما يصدق عليه اسم العصفور اذ لا دليل على الحاق غيره به و اولى منه نزح الخمس او الثلث للطير مطلقا لصحيحتى الفضلاء و على بن يقطين عن الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام **انتهى**، و

المفهوم من كلام السيد فى هذا الموضع و ما بعده ان ما يسمى عصفورا فيه دلو و غيره و الكبير و الفرخ حال صغره فيه الخمس او الثلث لانه قال و ينبغى ان يراعى فى ذلك اطلاق الاسم ثم قال و قد عرفت ان المتجه الحاق الجميع بالطير و هذا اشارة الى قوله قبل و اولى منه الخ، و (ان خ) اراد به غير ما يسمى عصفورا لقوله و ينبغى ان يراعى فى ذلك اطلاق الاسم فمحصل كلامه العدول عن السبع فى الطير غير العصفور الى الخمس او الثلث و يشكل على اولويته اولوية تخصيص العام و تقييد المطلق لا العكس فالسبع خاصة ناصة فى الحكم عامة لما لايسمى عصفورا و اراد بصحيحتى الفضلاء و ابن يقطين صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و بريد العجلى عنهما عليهما السلام و فيها الى ان قال و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء و صحيحة على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام و ليس فيها ذكر (الطير نعم فيها ذكر خ) الحمامة و الدجاجة الى ان قال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله فحمل الدلاء على الخمس او الثلث و الحمامة و الدجاجة على فرخيهما او مطلق الطير لايجدى نفعا مع وجود الارجح و تفسير الدلاء فى الصحيحتين بالسبع اولى من تفسيرها بالخمس او الثلث و حمل السبع على الاستحباب جار فى الخمس و لو قصر الحكم على الخمس لصحيحة الشحام كما تقدم عنه و عن المعتبر كان له وجه لكن لا معنى لقوله هنا او الثلث و الاولى و ان كان فيها الطير و هو يعم لكن الدلاء عامة فان فسرها بالثلث لانها المتيقن كان فى الحمامة و الدجاجة خمس و فى غيرهما ثلث و نقول ذكره او بين الخمس او الثلث ان كانت للترديد لم ينتفع بصحيحة الخمس اذ فيها فيكفيك فدونها لايكفى و لا دليل صريح على الثلث ان كان (كانت خ) للتقسيم و لا على التقسيم على انه يلزم منه التخصيص كما ذكر سلمنا لكن ايها ذو الخمس و ايها ذو الثلث على الثانى و اى هى الخمس او الثلث على الاول و نحن و ان رضينا ان الحمامة و الدجاجة فيهما الخمس للصحيحة لم نرض ان فيهما الثلث فهل الثلث فى الاكبر منهما و الاصغر و انما ذكرنا هذا الكلام و الانسب ان يكون هناك لما ذكره رحمه الله استطرادا و الحاصل ان قوله و الاجود قصر الحكم على ما يصدق عليه اسم

العصفور متجه و غيره غير مسلم و الظاهر ان ما يصدق عليه اسم العصفور كالصعوة و القبرة و السنونو ای الخطاف و العصافير البرية باقسامها بل يطلق علی ما دون الحمام كما ذكر فی الصيد للمحرم فيحمل قول الشيخين عصفور و شبهه ان العصفور هو الاهلی و شبهه ما يسمی به و اراد الشهيد بصغار الطيور فی كلامه الفراخ حال الصغر كما هو ظاهر كلامه و اشترط الراوندی ان يكون مأكولا احترازا عن الخفاش فانه نجس و ان كان فی حجم العصفور و هو مشكل بعيد من جهة شرط المأكول و لايبعد ادخال الخفاش فی الشیء الصغير و فيه دلاء لشموله له قطعا و للشك فی تسميته عصفورا و لم نجد مستند الشبه و انما ادخلنا غيره فی العصفور بالاسم لا بالشبه و الحجم و اكثر العلماء علی اعتبار الحجم فی تناهی الخلقة فينزحون للخفاش دلوا و كذا كلما قارب حجم العصفور، قال فی السرائر و للعصفور و ما اشبهه فی المقدار دلو واحد و كذلك ينزح للخطاف و الخشاف دلو واحد لانه طائر فی قدر جسم العصفور انتهی، و الخشاف لغة (و الخشاف و الخفاش لغتان خ) فيه و هو المسمی بطوير الليل، و اما بول الرضيع فهو فتوی الشيخين و ابن البراج و المصنف و قال ابوالصلاح و ابن زهرة العلوی لبول الصبی الرضيع ثلٰث دلاء فان اكل الطعام فسبع دلاء و قال السيد لبول الصبی سبع دلاء و اطلق و قال ابن ادريس و ان كان ذكرا غير بالغ قد اكل الطعام و استغنی به عن اللبن فسبع دلاء و ان كان رضيعا لم يستغن بالطعام عن اللبن و الرضاع و حده من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل فی الحولين ام لا و سواء فطم فيهما ام لا قال المصنف اما ابن ادريس فلادری من اين حدد الصبوة بالحولين و الجماعة انما قالوا اذا اكل الطعام ينزح له سبع دلاء و اذا لم يأكل ينزح له دلو واحد و قال المحقق لبول الصبی سبع و فی رواية ثلٰث و لو كان رضيعا فدلو واحد و قول المصنف قوی اما فی الصبی المغتذی فقد مر دليله و فيه سبع و اما الرضيع الذی لم يغتذ فلخفة نجاسة بوله و لهذا يكفی فی الطهارة منه الصب و الرش كما يأتی ان شاء الله تعالی و فی موثقة البطائنی عن ابی عبدالله عليه السلام قال سألته عن بول الصبی الفطيم يقع فی البئر فقال دلو واحد فان اريد بالفطيم ما قارب الفطام كما

قيل فهو دليلنا و ان اريد المفطوم فدليلنا الاولوية و لو قيل بتفصيل مراتب الصبى على ثلٰث الرضيع الى الفطام و فيه دلو واحدة و بعده الى ست سنين و فيه رواية الثلٰث و منها الى البلوغ و فيه رواية السبع لكان حسنا لان اختلاف التقدير باختلاف النجاسة فى الغلظ اما الى الفطام فظاهر و اما الى الست بأن يكون ما قبلها اخف مما بعدها الى البلوغ فهو خفى جدا و فى الاخبار ما يومئ اليها كثيرا فى بواطن التفسير و ليس هذا مقام بيانه و قد حققناه فى مباحثنا (مباحثاتنا خ) بحيث لايشك فيه الا اهل الغباوة نعم لم يؤذن لنا بالتفرد بالقول فان قيل به فانا اول العابدين و الا فالسبع للصبى المغتذى الى البلوغ و غيره فدلو او ثلٰث و تقييد البيان فى الرضيع بابن المسلم عجيب فانه لم يقيد فى الرجل بالمسلم و لا فرق بينهما و لا نص فارق و تبعه البهائى فى اثناعشريته بعدم العصر فى الغسل (القليل خ) من بول الرضيع من المسلم و لعلهما نظرا الى مباشرة البول لنجس العين فتغلظ (فتتغلظ خ) نجاسته بعد الحكم عليها بالخفة و يلزمهما ان يجرياه فى بول الصبى بل فى بول الرجل الغير المسلم لان الرضيع انما حكم بكونه نجس العين لالحاقه بابيه فيلحق بما لا نص فيه و عموم النص ينفيه و تقييدات ابن ادريس استفادها من حكم الاصحاب على الرضيع الذى لم يغتذ بالطعام بالدلو و غيره بالسبع و من ايماء بعض ما ذكرنا (ذكرخ) من الاخبار المبنى على الاغلبية.

خاتمة و فيها مسائل:

الاولى الجزء كالكل فى الحكم لانه منوط بنوع النجاسة لا بكمها فاصبع الانسان فيه سبعون كالانسان على المشهور و قال ابن بابويه فى المقنع بالفرق فجعل للكل ما قدر له و للبعض ما فى رواية كردويه و رواية زرارة المتقدمتين فى المقامين ان لم يزد ما للبعض عما للكل و قال ابن فهد الجزء كالكل و استثنى ما فى الروايتين و هى قطرة الخمر و النبيذ و قطعة الميتة و لحم الخنزير و قطرة الدم و البول و لم اجد احدا صرح بذلك غيرهما بل حكموا بالمساواة الا الشهيد فانه لم يتعرض لشيء و يأتى احتمال المحقق الثانى عن المدارك و ينبغى ان يقيد الدم بدم نجس العين و ان (او من خ) الدماء الثلٰثة جمعا بين الدليلين و كذا البول ببول

المرأة و الخنثى و صغيريهما كما اومأ اليه ابن فهد بقوله و البول يتناول الانثى و الخنثى و الا فقد مضى ان لقليل الدم عشرا و هو اكثر من القطرة و الزيادة فى كم النجاسة يقتضى الزيادة فى كم المطهر و لهذا فى كثيره اربعون قال المحقق فى الشرايع الا ان يكون بعضا من جملة لها مقدر فلايزيد حكم ابعاضها عن جملتها و قال سيد المدارك لا ريب فى عدم زيادة الابعاض عن الجملة و انما الكلام فى وجوب منزوح الجملة للبعض فقيل بالوجوب لتوقف القطع بيقين البراءة عليه و احتمل المحقق الشيخ على (ره) الحاقه بغير المنصوص لعدم تناول اسم الجملة له و (هو خ) انما يتم اذا كان منزوح غير المنصوص اقل من منزوح الجملة اذ لا يعقل زيادة حكم الجزء على الكل **انتهى**، يريد به على القول بنزح ما فى رواية كردويه لغير المنصوص و كان ذلك الجزء من كل فيه ازيد من الثلثين و هو حسن و اعلم ان فى المقنع بالفرق قوة اذ فى الروايتين ذكر ابعاض جميع انواع النجاسات بعض البول و الخمر و النبيذ المسكر و الدم و لحم الخنزير و الميت و الميت شامل لكل حيوان ميت ففى بعض كل ميت عشرون الا ما يتجاوزها كله فقد جمعتا كل النجاسات الا المنى و العذرة و لا دليل على المساواة الا طلب اليقين و قد يكون فيهما بل لعل الحكم انما نيط بالكم او به و بالنوع و لولا مخالفة الاعلام لكان الحكم بهما متجها.

الثانية الصغير كالكبير الا بول الصبى و فراخ الطيور حال صغرها عند الصهرشتى و الانثى كالذكر الا فى بول المرأة خلافا لابن ادريس و الا البقرة على قول مشهور لدخولها فى الاسم الشامل للصغير و الكبير و الذكر و الانثى.

الثالثة يدخل فى الفارة الجرذ الاهلى و البرى و هو كبيرها و اليربوع للشبه لصحيحة ليث المرادى قال سألت اباعبدالله عليه السلام عما يقع فى الابار فقال اما الفارة و اشباهها فينزح منها سبع دلاء و هو ظاهر.

الرابعة لايشترط فى النزح النية لانه جار مجرى ازالة النجاسة و وجوب النية منفى بالبراءة الاصلية فيطهر حينئذ بنزح الصبى و المجنون و الكافر مع عدم المباشرة و يشكل على من يحكم بانفعال مائها فانه انما يطهر بنزح الجميع او انه

متعبد بنزحه و لو للاستعمال فتجىء النية و قد قالوا فى مسألة التراوح لايكفى مقدار اليوم من الليل و لا الملفق منهما و قال بعضهم لاتكفى الا الرجال فى التراوح و ان ساوتهم النساء و الصبيان فى القوة و كل هذه (الشروط خ) يومئ الى نوع عبادة و لاينافى هذا رواية ابى عيينة عن الصادق عليه السلام فى من توضأ من البئر ثم وجد (بعد خ) فيها فارة فلا اعادة عليه قائلا (ع) **قد استقى اهل الدار منها و رشوا** لان هذا دليلنا على عدم الانفعال لانه عليه السلام انما قال ذلك له رفعا لنفرة نفسه لما تقدم من ان مثل هذا لا اعادة عليه و ان لم ينزح لها و لو من القليل اجماعا منا و **بالجملة** فالمسألة مشكلة و مخالفة الاصحاب اشكل نعم من يرى الطهارة فالنزح لنفرة النفوس يكفى كيف ما اتفق و اما للاستحباب الشرعى فكذلك لايتم بدونها لكنى لم اجد مشترطا و هذا دليل على ان ذلك ليطيب الماء و تطيب النفوس خاصة.

الخامسة اذا وجد فى البئر نجاسة حكم بها من حين الوجدان لاصالة الطهارة و اصالة عدم سبق وقوعها و لرواية ابى بصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام بئر يستقى منها و يتوضأ به و يغسل منه الثياب و يعجن به ثم يعلم انه كان فيها ميتة قال فقال **لا بأس و لايغسل منه الثوب و لاتعاد منه الصلوٰة** و مثلها صحيحة معٰوية بن عمار فى هذا المعنى و تقدمت و روايتى ابان و ابى عيينة كذلك و للاجماع منا لااعلم فيه مخالفا و خالف ابوحنيفة من العامة فقال ان وجدت متفسخة او منتفخة اعاد عبادة ثلٰثة ايام و الا فعبادة يوم و ليلة قال فى المعتبر و مستنده خيال ضعيف.

السادسة اذا تكثرت النجاسة فاما ان يكون الواقعان جزئيين (او جزئين خ) او جزئيا و جزءا و كل منها (منهما خ) اما ان يكونا متفقين نوعا او جنسا او مختلفين كذلك و كل منها اما ينزح لكل منهما الكل او البعض او لاحدهما البعض و للاخر الكل فهذه ست و ثلثون صورة (سقط خ) منها ما تكرر او امتنع اثنان و عشرون صورة بقى اربعة عشرة تسعة منها يجب فيها نزح الجميع اتفاقا و هى: الاول بعيران الثانى بعير و ثور الثالث بعير و خمر الرابع بعير و انسان الخامس بعير و دم السادس خمران السابع خمر و منى الثامن خمر و انسان التاسع خمر و دم و خمس

منها فيها الكلام و هى: الاول انسانان و الثانى انسان و حمار الثالث انسان و دم الرابع دمان الخامس بول و دم فان كانت مختلفة الحقيقة مطلقا فالمحقق فى المعتبر و الشرايع على عدم التداخل لاختلاف المقتضى و ان كانت متفقة مطلقا قال فى المعتبر ففيه تردد و وجه التداخل ان النجاسة من الجنس الواحد لاتتزايد اذ النجاسة الكلبية او البولية موجودة فى كل جزء فلايتحقق زيادة توجب النزح و وجه عدم التداخل ان كثرة الواقع تؤثر كثرة فى مقدار النجاسة فتؤثر شياعا فى الماء زائدا الخ انتهى، و عدم فرقه بين اسم الجنس الافرادى و بين الجزئى يشعر بانحصار مناط الحكم بالنوع او الكم فى انفسهما و هو و ان سلم فى النوع ممنوع فى الكم اذ لا ضابط غير العرف كالدم فى القلة ثم هو كثير فمنه (فيه خ) اربعون حتى يغير و ذهب الشهيد فى الدروس و البيان الى عدم التداخل مطلقا و هو ظاهر الموجز حيث قال و لايتداخل لو اجتمع منها متماثلا و ذهب المصنف الى التداخل مطلقا صرح به فى القواعد و غيره لعدم الدليل على التعدد و للاصل بعد نزح المقدور (المقدر خ) و للامر بالسكوت عما سكت الله عنه و لاتشددوا على انفسكم و غير ذلك و ذهب فى المنتهى الى التفصيل فقال ان كانت من نوع واحد فالاقرب سقوط التكرير فى النزح لان الحكم معلق على الاسم المتناول للقليل و الكثير لغة اما اذا تغايرت فالاشبه عندى التداخل انتهى، و هو و ان لم يجزم هنا فى الوجهين الا ان ظاهر كلامه فى المتفق الراجحية و فى التداخل على المختلف و ان رجحه على التعدد بأن نسبه الى الاشبه و استدل عليه و احتمل بعضهم القدر المشترك او الاكثر مقدرا جمعا بين الاعتبارين هذا اذا لم يكن فيها ما يوجب نزح الجميع و اما اذا كانا يوجبان نزح الجميع سواء كانا مختلفين او متفقين جزئيين او جزئين او كان احدهما يوجب نزح الكل مطلقا فانه ينزح لهما الجميع (و هى خ) التسعة المتقدمة و لايكلف بالمعدوم و يتداخل قولا واحدا فاذا جاء ماء بعده فلايتعلق به شىء مطلقا بالاجماع و ما عدا ما فيه موجب الجميع و هى الخمسة الباقية فالاظهر ان يقال ان كانا جزئيين مختلفين او متفقين لم يتداخلا لتعدد السبب التام المستقل فى السببية و كذا الجنس (و الجزئى خ) و ان كانا اسمى جنس

(جنسين خ) و هما متفقان تداخلا لعدم الدليل على التعدد شرعا و اعتبارا و لقضاء العرف بالوحدة و الاتحاد لعدم المغائرة شرعا و عرفا و ان كانا اسمى جنس مختلفين فان تعاقبا فى الوقوع او تمايزا و ان تساوقا فى الوقوع لم يتداخل لتحقق التعدد بالتعاقب او التمايز فى العلة كذلك و ان لم يتمايز الحق بما لا نص فيه، فيه عندنا نزح الجميع ان لم يكونا فى ماء المطر كما مر و قول سيد المدارك فى نفى البعد عن التداخل مطلقا على حد ما يقال فى تداخل الاغسال و الغسلات المعتبرة فى التطهير و قد عرفت ان علل الشرع معرفات للاحكام مردود لورود النص فى الاغسال و الغسلات هناك فليقتصر فيما خالف الاصل على مورد النص و الحق ان علل الشرع اسباب و ان عرف بها الحكيم عليه السلام بعض الاحكام اذ لايعدل المعرف عن العلة الحقيقية الى الاقناعية الا لجهله بها او لعجزه عن التعبير عنها بما يناسب المقام او التفهيم و كل هذه منتفية عن العالم الحكيم نعم قد لايعرف المعرف له العلة لابرازها له فى تمام البيان و الظهور بحيث يتساهلها و يستقلها على حكم المعلول جهلا منه بها فيكون الحكيم بذلك قد جمع بين علمه و انه لايصح ان يكون لله حجة يسأل فيقول لاادرى لانه عالم و حجة و ليقطع العذر و بين عدم ظلم الحكمة ان ابرزها لغير اهلها و ظلم اهلها ان منعهم على حد قوله تعالى و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى حيث قالوا ان اجابنا عن الروح فليس بنبى و لايصح الايجيب فاجاب بحقيقة الجواب و لم يجبهم و لولا خوف الاطالة و الخروج عما نحن فيه لشرحت بعض العلل ليتحقق الحق لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و لكن ليس هذا مقام ذلك و انما ذكرناه ليعلم اصلنا فيه لابتناء بعض الاحكام عليه.

السابعة لو وقع فيها حيوان غير مأكول و خرج حيا لم تنجس الا الكلب و اخويه لان الماء لايصل الى ما (فى خ) جوفه لانضمام المخرج نعم لو كان مجروحا و فيه دم او فيه نجاسة اخرى او فرض دخول الماء فى جوفه و علم اتصاله بالنجاسة نجس على القول بالنجاسة لان المتصل بها اتصل بالبئر.

الثامنة لو سبق اليها نهر جار و اتصلت به طهرت و ليس (و لكن لا خ) لكونها

كجزئه لتخرج عن مسمى البئر بل لما ذكرنا و ليس فى رواية كردويه دلالة على العدم لان ماء المطر فيها نجس بما فيه لقلته او تغيره و مرادنا به الطهور الكثير و اشتراط المساواة او اللبث او الامتزاج حسا غير متجه.

التاسعة النزح بعد اخراج النجس ان لم يستهلك اذ لا فائدة فيه قبله لبقاء الموجب و استمرار التأثير لدوام الملاقاة و لقولهما عليهما السلام فى صحيحة الفضلاء يخرج ثم ينزح من البئر دلاء و غيرها من المعتبرات رتبه بحكم ثم المفيدة للتعقيب و للاجماع.

العاشرة لو تمعط الشعر نزح او استخرج حتى يعلم خروجه او استحالته و اضمحلاله ثم ينزح المقدر و يكفى الظن فيهما فان استمر عطلت.

الحادية عشرة اذا لم نقل بالانفعال حينئذ فايما دلو خرج فيها شيء اهريقت و الخالية طاهرة كما فى مرسلة على بن حديد عن ابى عبدالله عليه السلام و قد تقدمت.

الثانية عشرة روى العلا بن سيابة عن الصادق عليه السلام فى بئر محرج يقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن اخراجه من البئر ايتوضأ فى ذلك البئر قال لايتوضأ فيه و يعطل و يجعل قبرا (قبره خ) و ان امكن اخراجه اخرج و غسل و دفن قال رسول الله صلى الله عليه و آله حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا سويا، اقول المحرج بضم الميم و فتح الحاء المهملة و الراء المشددة من الحرج اى الضيق (المضيق خ) و روى مخرج بالمعجمة بعد الميم المفتوحة مكان خروج الفضلات اعنى الكنيف و عليه يحمل (قوله خ) رجل مات فى بئر مخرج قال صاحب مجمع البحرين قال فى الوافى و اما جعل المخرج بفتح الميم و الخاء المعجمة الساكنة و جعل التوضئ تجوزا عن التغوط فيشبه ان يكون تصحيفا مع انه لاتساعده النسخ و قال بعض العلماء انه (ان خ) صاحب الوافى نقله بالمهملة لانه نسخه كذلك و هذا اظهر معنى ثم ان اريد بالوضوء رفع الحدث فالمراد بنفيه التحريم ان تغيرت و مع عدمه فلا استحباب و ان اريد (به خ) كناية عن التغوط فهو حرام لوجوب جعلها قبرا.

الثالثة عشرة لو تعددت النجاسة من موجب نزح الجميع للجميع كما تقدم و يتداخل لعدم وجود المنزوح فان تعذر لكثرة المادة مثلا فهل يكفى التراوح لها كلها يوما واحدا لعدم الدليل على التعدد و اصالة البراءة ام لا بد من الرواح يوما لكل نجاسة لان التراوح يوما عوض نزح الجميع و كل واحدة منها مقتضية له ام يراعى زوال التغير ان كان و ان نقص عن تراوح يوم و الا فتراوح يوم واحد و هذا الاخير اقوى عندی.

الرابعة عشرة لو وقع فيها عصير عنب قد غلى و اشتد حتى غلظ و ثخن قبل ان تذهب ثلثاه قال فى المختلف الخمر و كل مسكر و الفقاع و العصير اذا غلا قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد و الشيخ ابى جعفر و السيد المرتضى و ابوالصلاح و سلار و ابن ادريس و ظاهر كلامه ان العصير اذا غلى نجس عند الاكثر و ظاهر كلامه ذلك و ان لم يشتد و قال الخراسانى فى الكفاية و اكتفى بعضهم فى التنجيس بمجرد الغليان و قال فى التذكرة اذا غلى يعنى العصير حرم حتى تذهب ثلثاه و هل ينجس بالغليان او يقف على الشدة اشكال و ظاهره انه توقف فى توقف التنجيس على الشدة و ظاهر قول الاكثر نسبة التنجيس الى المشهور و ظاهر الذكرى على العكس حيث نسبه الى ابن حمزة و المحقق و فى روض الجنان نسبه الى مشهور المتأخرين و قد تسمى (سمى خ) خمرا فى صحيحة الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المزر من الشعير و النبيذ من التمر و مثلها رواية على بن اسحٰق الهاشمى عن ابى عبدالله عليه السلام و قول الشهيد فى البيان (بيانه خ) و لم اقف على نص يقتضى تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكرات لكنه لايسكر بمجرد غليانه و اشتداده ان اراد نصا يفيد التنجيس فموجود مثل ان الخمر من خمسة كما فى المعتبرتين و غيرهما و من الخمسة العصير من الكرم فيشمله قوله تعالى انما الخمر و الميسر الاية، فيكون بعموم الاسم داخلا فان قيل المراد به فى الروايات الخمر قلنا كذلك و منه العصير بالنص فان قيل ان علة (العلة فى خ) التنجيس

الاسكار و المعروف من العصير عدمه قلنا النصوص دلت على ان العلة فى تحريم الخمر الاسكار كما دلت عليه صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام ان الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته الخمر فهو خمر و قد حكم بتحريم العصير فى كتبه و علة التحريم فى الخمر و العصير واحدة لا انها يحتمل ان تكون اخرى ليتجه له الجواب عن غيره فيلزمه الجواب عن نفسه لنا على ان ذلك اذا لم يشتد و اما اذا غلى و اشتد فهو خمر كما نقله فى الذكرى عن المعتبر من قوله محرم مع الغليان حتى يذهب الثلثان و لاينجس الا مع الاشتداد انتهى ، و رواية عمر بن يزيد تشير اليه فتأملها قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا فقال عليه السلام ان كان ممن يستحل المسكر فلاتشربه و ان كان ممن لايستحل فاشربه فان قيل انما عنى بالمسكر الخمر لا العصير يعنى انه يجترى على العظيم فيجترى على الحرام فلايدل على انه مسكر قلنا صحيحة معٰوية بن عمار مثل هذه الرواية و فيها و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعلم انه يشربه على النصف فالظاهر انه هو سماه مرة مسكرا و سماه اخرى باسمه و البختج بضم الباء العصير المطبوخ اصله (فارسی خ) معرب می (من ظ) پخته و قال فى البيان فى المطهرات و بصيرورة العصير النجس خلا و هذا صريح لانه لم يرد المتنجس و الخمر لا يسمى عصيرا و هو رحمه الله لم يردها و الا لقال و بصيرورة الخمر و بعضهم اكتفى فى التنجيس بمجرد الغليان قال و هو المنصوص عليه فى النصوص الصحاح و الحسان و قال الشيخ حسين بن عصفور البحرانى فى شرح كفاية الخراسانى و يؤيده ما فى العياشى فى تفسير قوله و من ثمرات النخيل و الاعناب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا على ما سيجىء لفظه ان المراد بالمسكر هو العصير العنبى و مقتضاها اطلاق المسكر عليه و الخمر و ان لم يوجد فيه الاسكار بالفعل انتهى ، و ادلة القول بالتنجيس مع الاشتداد ترجع الى ما سمعت و القائل به كثير و الاحتياط يقتضيه و اصل الطهارة يرفعه نحو ما سمعت المعتضد بفهم كثير من الاصحاب له منها و حكمهم بالنجاسة لذلك و بالجملة فالقول بنجاسته اذا غلى و اشتد قبل نقص ثلثيه قوى و الله اعلم و

قال ابن حمزة ان غلى بنفسه فهو نجس و ان غلى بالنار حرم و قيل ان المعقول ان العكس اقرب للاشتداد و هو الشرط كما عند الاكثر و يجوز ان يكون اذا غلى بنفسه تكون الحرارة الطف و تنجس الابخة (الابخرة، خ جوامع) فيه فيكون ابلغ فى الاشتداد و الله اعلم.

الخامسة عشرة الدلو حيث يطلق فى هذا الباب فهى المعتادة على البئر ما لم يخرج بقدرها عن العرفية و الا فالعادى على غيرها و لو كان لها دلوان فالاغلب و ان تساويا عرفا و عملا و ان اختلفا فى الوزن الصنجى فى التحقيق فايهما شئت ما جمعهما العرف لان الحكم متفق و هو واحد فى نفسه و ان اختلفت اوضاعه بكيفياته و كمياته بحسب الذوات و الاوقات لان تعلقه كلى كما حقق فى محله و قال فى المعتبر هى المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس فى الشرع فيها وضع فيجب ان يقيد بالعرف انتهى، و ظاهر عبارته ان الاعتبار بدلو البئر كبيرة او صغيرة و ليس هذا معنى الرجوع الى العرف ففى العبارة تناقض الا ان يريد بالصغر و الكبر كما ذكرنا بحيث لاتخرج بهما عن العرف كما فى اخر كلامه لان ما لم تخرج عن العرف فالاعتبار بدلوها و قيل هى الدلو الهجرية و وزن ملئها ثلثون رطلا و قال ابو الفضل الجعفى اربعون رطلا و الاصح الاول فيكون الاعتبار فى كل بئر بما اعتادت به كذلك.

السادسة عشرة قال المصنف فى التذكرة و لو اخرج باناء عظيم ما يخرجه العدد فالاقوى الاجزاء و قال فى القواعد فالاقرب الاكتفاء و قال فى المعتبر لو نزح باناء عظيم ما يخرجه الدلاء المقدرة ففى الطهارة عندى تردد اشبهه انه لايجزى لان الحكمة تعلقت بالعدد و لم يعلم حصولها بعدمه انتهى، و فيه ان العدد ان كان مرادا لنفسه شرعا جائت العبادة و ان كان لينجذب من المادة طهور بعد تخفيف المنفعل فلا فرق بين الواحدة و الكثير اذا تساويا او زادت الواحدة و ان كان ليكثر التموج و الحركة فتستهلك ما ثم فكل ما كثر كان ابلغ بأن يجعل الدلوين الصغيرتين عن كبيرة و تنتفى فائدة العدد و لكن الاحوط عدم الاكتفاء بدون العدد بل الاصح ذلك للامر به فى الاخبار و نسكت عن النية.

السابعة عشرة اذا وجب نزح عدد ثم صب دلو منها مطلقا فى بئر طاهرة او فى المنزوحة و كانت الدلو الاخيرة بعد انفصالها منها فالاقوى الاكتفاء بنزح ذلك المقدر لا ازيد لانها نجاسة لها مقدر شرعا و الاصل عدم الزيادة و لانها لايعقل زيادة ايجابها على موجبها و لا زيادة نجاستها عليه و ان كانت غير الاخرة (الاخيرة خ) فى المنزوحة فالاظهر عدم احتسابها من العدد و عدم ايجابها لشىء بل ينزح و يكمل العدد من غير تلك الدلو و لو اوجبت غير الاخيرة زيادة للحكم لها بذلك لماوجبت الاخيرة غير دلو واحدة بل لم يوجب تمام المقدر غير الاولى وفاقا لابن فهد فى موجزه حيث قال لو صب من المنزوح فى غيرها مطلقا او فيها و كان الاخير وجب المنزوح و لو كان غيره لم يحسب هـ، و خلافا للمصنف قال فى المنتهى اما اذا القى الاخير بعد انفصاله عنها فالوجه دخوله تحت النجاسة التى لم يرد فيها نص و كذا لو رمى الدلو الاول فى بئر طاهر الحق بغير المنصوص و قالت الحنفية تطهر البئر الثانية بما تطهر به الاولى و ليس بجيد لان النزح الاول وجب لنجاسة معينة و الماء المصبوب مغاير لها فلايلحقه حكمها من حيث النص و اما القياس فيه فباطل خصوصا على رأيهم من انه لايجرى القياس فى الامور المقدرة كالحدود و الكفارات انتهى، و فيه ان النجاسة معينة فانها نجاسة البول او الدم او الكلب مثلا و هى بنفسها موجودة فى الماء و فيها فلا تغاير و لا قياس بل النص الموجب لنزح اربعين من بول الرجل موجب لنزحها للدلو منها كذلك و هذا هو الذى قواه فى النهاية.

الثامنة عشرة اذا القى المنزوح له و الماء المنزوح او بعضه مثلا فى بئر طاهرة قال المصنف فى المنتهى فالاولى التداخل و هو مذهب الحنفية و على ما اخترناه عدم التداخل و لو كانت فى المنزوحة فقيل (فقبل خ) تمام النزح اخرجت النجاسة و نزح عدد الماء الواقع او قدره ان لم يكن معدودا و لو تقريبا بغلبة الظن (ثم خ) نزح العدد المقدر للنجاسة بتمامه و يتداخل مع بقية النزح الاول و لا فرق بين الاول و الاواسط و لو كان بعد الفراغ فهى طاهرة فينزح على ما اخترناه المقدران و الله اعلم.

التاسعة عشرة المتساقط حالة النزح من الدلاء عفو مطلقا سواء كان من الاخيرة ام (ام من خ) غيرها لحصول المشقة مع الحكم بالنجاسة بل ربما يتعذر مع ذلك الطهارة او يتعسر جدا نعم لو كان فى الدلو ثقوب لاتطلق عليها معها الصحة عرفا فانه لايعفى عن المتساقط لان التكليف بضبطه فى الوسع فلايعذر فى التفريط باهماله و لا كذلك الاول لتعذره بل قال بعضهم فى التعليل للعفو عنه و لانهم حملوا ما ورد عنهم عليهم السلام من ثلاثين الى اربعين على وجوب ثلاثين و استحباب الزائد و هو يدل على طهارة الدلو بعد النزح كما ياتى و العفو عن المتساقط كذلك و الله اعلم.

العشرون لايجب غسل الدلو و لا الرشاء و لا النازحين لان ذلك حكم شرعى لو وجب وجب على الشارع بيانه و لم يجز له اغفاله و ترك التعرض منه عليه السلام لذلك دليل ظاهر على طهارتها مضافا الى الاصل على انه لو كان نجسا لماطهرت البئر لحصول الملاقاة بعد اخراج اخر دلو لكنها تطهر اجماعا فالدلو طاهرة و كذا الرشاء و النازحين لعدم الفرق.

الحادية و العشرون لاينجس جوانب البئر بما يتساقط للزوم المشقة و الحرج المنفيين قال فى المنتهى و هو احد وجهى الشافعية و الاخر تنجس فتغسل لو اريد تطهيرها و ليس بجيد للضرر و عدم امكان التطهير و كذا حماء البئر اذا نزحت كلها طاهر لما مر من التعليلات و لسكوت الشارع عليه السلام عنه.

الثانية و العشرون يحكم بالطهارة اذا فارقت الدلو الاخيرة وجه الماء و المتساقط من الدلو عفو كما مر للمشقة و الحرج المنفيين و قال ابوحنيفة لايحكم بالطهارة الا بعد ان تنحى الدلو عن رأس البئر لانه هو الانفصال الحقيقى و ليس بشيء لتحقق الامتثال و (بانفصالها عن وجه الماء و دعوى ارادة خ) انفصالها عنها من كل وجه حتى الفضاء الخالى من الماء بل المسامت للبئر تحكم لايلتفت اليه.

الثالثة و العشرون لو جف ماؤها قبل نزحها ثم عاد قال فى المعتبر ففى الطهارة تردد اشبهه انها تطهر لان طهارتها بذهاب مائها و هو حاصل بالجفاف كما هو حاصل بالنزح فلو نبع بعد ذلك فالنابع طاهر لانه نبع فى محل طاهر انتهى، و

وجه التردد عنده ان عوز الماء بعد غوره امارة على ان العائد هو الغائر لانه يجوز ان يكون هو ذلك قال في المنتهى كما يجوز ذلك يجوز ان يكون العائد قد انصب اليها من مواد و جهات لها فاذا جاز الامران جوازا متساويا كيف يجعل الاعادة امارة على احد الجائزين دون الاخر و ايضا وجه اخر للتردد ان النزح تعلق بها فلاتطهر بدونه و الحق الطهارة لان هذا العائد ماء اخر قطعا و انما الاحتمال انه هو الاول فمن جوز ذلك فعليه البينة بذلك و لان النزح انما تعلق بماء و قد ذهب هو مع متعلقه و هذا غيره فلايتعلق به شيء قال الله تعالى معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

«و عندی ان ذلك كله مستحب» و انا اقول كما قال شيخنا و عندی ان ذلك كله مستحب لعموم ما دل على عدم انفعال الكثير بدون التغيير و هی كثيرة عامة و خاصة كصحيحة محمد بن اسمٰعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لايفسده شيء الا ان يتغير الحديث، و كصحيحة زرارة عن ابی عبدالله عليه السلام عن الحبل يكون من شعر الخنزير يسقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا بأس به و مثلها موثقته و غيرها من الاخبار و قد مضى طرف منها و لما مضى من الاعتبار فلاحظ و الله اعلم بالصواب.

تذنيب لاتنجس البئر بمجاورة البالوعة و ان قربت ما لم يتغير احد اوصافها بالنجاسة لاصل الطهارة و لان الحكم بالنجاسة منوط بالعلم بحصولها لا بعدم العلم بالطهارة و لرواية محمد بن القاسم عن ابی الحسن عليه السلام فی البئر يكون بينها و بين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب و لا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء نعم يستحب تباعد البالوعة عنها بخمسة اذرع ان كانت الارض صلبة او كانت البئر اعلى قرارا منها و الا فسبعة اذرع و المراد بالبالوعة هنا البئر التی يجتمع فيها النجاسات و ماء النزح من النجاسة لا ما يعد للمطر (و غيره خ) اذا خلا من النجاسة فانها طاهرة و هذا هو المشهور و عليه العمل و مستنده رواية الحسن بن رباط عن ابی عبدالله عليه السلام عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع و ان كانت اسفل من البئر

فخمسة اذرع من كل ناحية و لمرسلة قدامة بن ابى يزيد الحمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته كم ادنى ما يكون بين البئر و البالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع و ان كان جبلا فخمسة اذرع و ظاهر قوله عليه السلام فى الاولى من كل ناحية انه قيد للمقدارين و بالجمع بين مدلولى الروايتين حكم المشهور كما ذكر و قال ابن الجنيد ان كانت الارض رخوة و النظيفة تحتها فاثناعشر ذراعا و الا فسبعة اذرع و له رواية محمد بن سليمٰن الديلمى عن ابيه قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن البئر يكون الى جنبها الكنيف فقال لى ان مجرى العيون كلها من جهة (مهب خ) الشمال فاذا كانت النظيفة فوق الشمال و الكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع و ان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا و ان كانت تجاهها بحذاء القبلة و هما مستويان من مهب الشمال فسبعة اذرع و قيل هى مع ضعفها لا دلالة له فيها صريحة على ما فصله و هذا القول لا ثمرة فيه فان روايات الباب عند القائل كلها ضعيفة و كذلك ليس للمشهور بدون الجمع بين الروايتين فيهما دلالة صريحة فان كان دليلهم بالجمع فدليله هذه مع المستفاد من غيرها من التقييدات و لحظ بعض من المتأخرين فى فوقية القرار فوقية الجهة من هذه الرواية فحكموا مع الاستواء و الرخاوة بخمسة اذرع اذا كانت النظيفة شمالا و بالجملة فالمقام مقام استحباب و الامر فيه سهل فلا بأس بقول المشهور و اعلم انه قد قسمت الصورة فى المسألة الى اربعة و عشرين بالحصر العقلى لانهما اما ان يكونا فى جهة الشمال و الجنوب او فيما بين المشرق و المغرب و على كل منها اما ان يكون الارض صلبة او رخوة و على كل تقدير اما ان يستوى قرارهما او يكون قرار النظيفة اعلى او اسفل فهذه اربع و عشرون صورة فحكموا فى سبع منها بسبعة و فى سبع عشرة بخمسة و الذى استفدته من الجمع بين الروايات كلها ان هذه الاربعة و العشرين تنقسم على ثمانية اقسام:

الاول و فيه صورة و هى انه ان كانت البالوعة شمالا و اعلى فى رخوة فتسعة اذرع لحسنة زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير الى ان قال و ان كان البئر فى اسفل

الوادى و يمر الماء عليها و كان بين البئر و بينه تسعة اذرع لم ينجسها شيء و الاستدلال بالمفهوم لايعجز عن الاستحباب و لايضر الاضمار هنا اذ من المستبعد ان يضمروا هؤلاء من غير المعصوم عليه السلام و افضل من ذلك اثنى عشر لرواية الديلمى الى ان قال فقال و ان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا فتحمل الفوقية على المعنيين معا فى الرخوة جمعا و على هذا المعنى قياس ما استفدته.

الثانى صورتان و ان كانت غربا او جنوبا و هى اعلى فى رخوة فسبعة لرواية ابن رباط المتقدمة قال اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع و رواية قدامة فقال ان كانت سهلا فسبعة اذرع فالفوقية للقرار فقط و افضل منه تسعة للحسنة المتقدمة و يحمل قوله من اسفل الوادى على غير الاعلى من الجهة.

الثالث صورتان و ان كانت شمالا او جنوبا مستويتى القرار فى رخوة فسبع لما ذكر.

الرابع ثمان صور و ان كانت شمالا او جنوبا او غربا و اسفل او شرقا و اعلى و الكل فى رخوة او شمالا و اعلى فى صلبة او جنوبا فى صلبة او شرقا او غربا فى رخوة و هما فى هذه الثلاثة مستويان مع احتياط فى افضلية الاخير فخمسة اذرع لرواية ابن رباط المتقدمة و ان كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع من كل ناحية و لاحظ وجه الاستدلال فى التقسيم فانه خفى يحتاج الى سفينة محكمة و انما اشرت الى بعض تنبيها و تركت اختصارا و لرواية قدامة قال و ان كان جبلا فخمسة اذرع و افضل منه سبعة لرواية الديلمى قال و ان كانت تجاهها بحذاء القبلة و هما مستويان فى مهب الشمال فسبعة اذرع و لرواية ابن رباط كما مر.

الخامس ست صور و ان كانت شمالا و اسفل او سواء او جنوبا او شرقا او غربا و هى اعلى فى صلبة او شرقا و اسفل فى رخوة فخمسة اذرع لرواية ابن رباط كما مر.

السادس صورتان و ان كانت جنوبا و اسفل او غربا و هما سواء و الكل فى صلبة فثلاثة او اربعة لرواية زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير التى اطلقنا عليها

الحسنة كما مر فقال عليه السلام ان كانت البئر فى اعلى الوادى و الوادى يجرى فيه البول من تحتها و كان بينهما قدر ثلاثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس ذلك شىء و افضل منه خمسة لما مر فى مثل رواية ابن رباط.

السابع صورتان و ان كانت غربا و اسفل او شرقا و هما سواء و الكل فى صلبة فثلاثة اذرع او اربعة للرواية الحسنة مع احتياط فى افضلية الخمسة لما مر.

الثامن صورة و ان كانت شرقا و اسفل فى صلبة فثلاثة اذرع او اربعة لما مر و اذا اردت ان تعطيك الروايات المعنى فاعطها حقها من التأمل و الانصاف و لاتقف على الاقوال و اما ان اردت الاقوال فقد اوتيتها و لكن هذا ما افادتنيه الاخبار مع قطع النظر عن اقوال العلماء و الله اعلم، ثم اعلم ان الظاهر اعتبار فوقية الجهة ايضا للاعتبار و للتعليل فى رواية الديلمى بل فى رواية قدامة اعجب و اظهر فانه يظهر منها مع ذلك ان للغرب على الشرق فوقيةً ما و كذا لنقطة الدبور على القطب الجنوبى فوقية بالجهة و لنقطة الصبا على مشرق الاعتدال فوقية ما و للقطب الشمالى على الجنوبى فوقية ما و تمام الفوقية بالجهة لنقطة مهب الشمال على نقطة مهب الجنوب و مهب الشمال من القطب الشمالى الى مغرب الاعتدال و نقطة ما بين ذلك و هلم جرا و ذلك قوله عليه السلام فيها الماء يجرى الى القبلة الى يمين و يجرى عن يمين القبلة الى يسار القبلة و يجرى عن يسار القبلة الى يمين القبلة و لايجرى من القبلة الى دبر القبلة فجعل فوقية الجهة فى عدم صعود الماء اليها كفوقية القرار و اشار الى فوقية ما فى الجملة فى الباقى بعضها على بعض و الله اعلم بالصواب.

«الرابع» من اقسام المياه التى عددت قبل «اسئار الحيوان» جمع سؤر بالهمزة و هو لغة الفضلة و البقية، قال فى المعتبر السؤر مهموزا بقية المشروب و فى الذكرى المراد به ماء قليل باشره جسم حيوان قال سيد المدارك و هو يعنى ما فى الذكرى غير جيد لمخالفة نص اهل اللغة عليه و لما دل عليه العرف العام بل و الخاص و قد عرفه بانه ماء قليل لاقاه فم حيوان و لا بأس به و لكن اللغة لاتأبى ما ذكره الشهيد بل يمكن الاستدلال له بصحيحة العيص بن القاسم عن ابى عبدالله

عليه السلام الى ان قال و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء و وجه الاستدلال انه سمى بقية ما اغتسلت منه من الجنابة سؤرا و ليس المراد به ما تشرب منه لقوله اذا كانت مأمونة و فسر ذلك بقوله و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء او عطفه عليه لانها اذا لم يكن مأمونة فقد تباشره و فى يديها قذر و هى لم تعلم لعدم اعتنائها بمستحبات الطهارة و التنزه و لو اريد بقية المشروب لسقطت فائدة غسل اليدين بل انما امره بالوضوء من الماء الذى ليس فيه كراهة و هو كونها مأمونة فلاتباشره بقذر بل و لاتمسه قبل ان تغسل يديها فقد تكون فيه كراهة و قوله ان ذكر بعضهم لذلك استطرادا لايقتضى التعميم بل تقتضيه و قد صرحوا به فقد قال فى السرائر و السؤر عبارة عن ماء شرب منه الحيوان او باشره بجسمه من المياه و سائر المائعات انتهى، و قد صرح به هو على نحو ما ذكروه و اورد الاخبار فى الكراهة لسؤر الحائض مثل موثق على بن يقطين و فيه بفضل وضوء الحائض كما يأتى و قد اتى به استدلالا للسؤر بفضل الوضوء و هو دليل الشهيد و اتباعه قبل و بعد و قوله و اما ثانيا فلان الوجه الذى لاجله جعل السؤر قسيما للمطلق مع كونه قسما منه وقوع الخلاف فى نجاسة بعضه من طاهر العين و كراهة بعض اخر و ليس فى كلام القائلين بذلك دلالة على اعتبار مطلق المباشرة بل كلامهم و دليلهم كالصريح فى ان مرادهم السؤر (بالسؤر نسخة) المعنى الذى ذكرناه خاصة فتأمل انتهى، مدخول اذا ما اختلف فى نجاسته ليس لمجرد شربه بل لطهارته او نجاسته و ليس من وقع الخلاف منه فى شىء منها قائلا بطهارته و اما كلامهم فانه مصرح فيه بالعموم فكلام الشهيد احسن و ان كان لكلامه وجه و هو الاغلبية على ان من تأمل الاخبار وجد فيها تسمية ما لاقاه حيوان مطلقا سؤرا كما فى صحيحة العيص بن القاسم التى ذكرنا بعضها قال و توضأ من سؤر الجنب و فيها و قد كان رسول الله صلى الله عليه و آله هو و عايشة فى اناء واحد يغتسلان جميعا استدل عليه السلام للعيص بفعله صلى الله عليه و آله و هو صريح فى مدعى الشهيد و الله اعلم.

اسئار الحيوان «كلها طاهرة» اعلم ان الحيوان اما ادمى او غيره فاما الادمى

فقسمان مسلم و كافر فاما الكافر فسؤره نجس و يأتى بعض الكلام فيه فى تقسيم الكافر و اما المسلم فقسمان مؤمن و غيره فاما المؤمن فسؤره طاهر مطهر شاف (اما انه طاهر فظاهر خ) و اما انه مطهر ففى الظاهر كذلك و فى الباطن فلان فضلته تغسل نجاسات الذنوب و تستنير بها القلوب و الاخبار به كثيرة فمن ارادها طلبها من مظانها عند اهلها و اما انه شاف ففى الظاهر انها لاتمر بداء الا ابرأته و فى الباطن تشفى القلوب من امراض الذنوب و المراد به هنا من اقر بالشهادتين بشروطهما و استقر على ذلك قلبه بعد البيان و العلم الذوقى و قرن هذين بالعمل بهما فهذه الثلثة من وجدت فيه كلها فهو ذلك و قليل ما هم و تختلف درجات الايمان لانها (على خ) سبعة اجزاء كل جزء سبعة اجزاء و اما المسلم فله اطلاقان يطلق تارة على من اقر بالشهادتين بشروطهما من غير معرفة او اقر و عرف و لم يعمل على الاصح و تارة على من اقر بالشهادتين لان من كان كذلك فقد خرج عن دار الكفر اذا قام بمقتضى ظاهرهما و لم ينكر ما علم من الدين الخاص ضرورة عن معرفة بل اما ان ينكر قبل ظهور البيان من الله له او لاينكر و هذا من سؤرهما طاهر مطهر و ان اختلف مقام الطاهرية و الطهورية لان الاول اولى لكونه على ظاهر الايمان لكن يجمعهما هنا اصل فى الجملة و لا معنى لذكر الموافاة فى التقسيم لترتب الاحكام الظاهرة على الحال لا الاستقبال و اما غير الادمى فمأكول اللحم منه قسمان طيب اللحم و سؤره طاهر اذا لم يكن ياكل العذرة بالاتفاق كالانعام و المأكول من الطير لرواية ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا بأس بأن يتوضأ مما يشرب منه ما يؤكل لحمه و موثق عمار بن موسى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن ماء تشرب منه الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره و يشرب و رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال فضل الحمامة و الدجاج لا بأس به و الطير و موثق سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شىء من الدواب او يتوضأ منه قال فقال اما الابل و البقر و الغنم فلا بأس و صحيحة جميل بن دراج قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن سؤر الدواب و الغنم و البقر ايتوضأ منه و يشرب قال لا بأس و غير ذلك و القسم الثانى مكروه اللحم كالخيل و

البغال و الحمير الاهلية لا الحمر الوحشية لطيب لحمها و لا الطير المكروه اللحم فانه لا كراهة فيهما و يأتى و اما غير مأكول اللحم فاومى الشيخ فى الاستبصار و التهذيب الى المنع من (سؤرخ) غير مأكول و استثنى ما فى الموثق عن عمار بن موسى من تعميمه و هو البازى و العقاب و الصقر اذا عرى منقارها من الدم و كذا ما لايمكن التحرز منه كالفأرة و الهرة و الحية لما رواه فى كتابيه عن اسحٰق بن عمار عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال ان اباجعفر عليه السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفأرة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه و يتوضأ منه حاملا له على عدم امكان التحرز من مثلها و انه عفى عن سؤره لئلايشق على الانسان و قال فى النهاية بعد ان نفى البأس عن غير الكلب و الخنزير و نفى عن اسئار الطيور كلها البأس قال الا ما اكل الجيف او ما كان فى منقاره اثر دم فجعل اكل الجيف مطلقا فى سؤره البأس كسؤر ما فى منقاره اثر دم و هو قول بنجاسة سؤرهما و قال فى المبسوط و التى لايؤكل من الانسية كلها نجسة عدا ما لايمكن التحرز منه كالحية و الفارة و الهرة و غير ذلك و قال ابن ادريس فى السرائر بعد ان حكم بطهارة سؤر الطيور كلها و حيوان الحضر على ضربين مأكول اللحم و غير مأكول اللحم فمأكول اللحم سؤره طاهر و غير مأكول اللحم فما امكن التحرز منه فسؤره نجس و ما لايمكن التحرز منه فسؤره طاهر و فرع على الطهارة للعفو سؤر الهرة و ان شوهدت قد اكلت الفأرة ثم شربت من الاناء فالسؤر طاهر و ان لم تغب الا ان يكون الدم مشاهدا فى الماء او على جسمها فتنجس الماء لاجل الدم قال و كذلك لا بأس باسئار الفار و الحيات و جميع حشرات الارض ثم قال و اما سؤر حيوان البر فجميعه طاهر مطلقا لم يستثن الا الكلب و الخنزير فحسب و نقل عن الشيخ فى الخلاف الحكم بنجاسة المسوخ لتحريم بيعها و ظاهر مذهبه فى النهاية و عليه المتأخرون و مذهب اكثر المتقدمين الاباحة فى جميع السباع و البهائم و الحشرات و المسوخ و الطيور لا فرق فى الحكم بين الاهلية و الوحشية لرواية عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام انه سئل عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شىء من الطير تتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما

فان رأيت فى منقاره دما فلاتتوضأ منه و لاتشرب و صحيحة ابن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن السنور قال لا بأس ان يتوضأ من فضلها انما هى من السباع فقوله عليه السلام انما هى من السباع استدلال له بالمعروف طهارته عندهم و صحيحة البقباق قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة و البقر و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس به الحديث، فقد دلت بالنكرة فى سياق النفى العامة على نفى البأس عن فضل ما سوى الكلب و الخنزير فى حكمه اجماعا و لمشاركته له فى الرجاسة كما يأتى و لرواية معوية بن شريح قال سأل عذافر اباعبدالله عليه السلام و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه (و يتوضأ منه خ) فقال نعم اشرب منه و توضأ الحديث، و مثله موثقته ايضا و لموثق اسحٰق بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام ان اباجعفر عليه السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه و يتوضأ منه و لان السؤر تابع لطهارة المباشر و هى طاهرة فيكون سؤرها طاهرا و هو الاصح لما ذكر و لما يأتى و استدلال الشيخ و ابن ادريس فيما انفردا به بمثل ظاهر الكراهة من مرسلة الوشا و بمفهوم المخالفة من رواية عبدالله بن سنان المتقدمة حيث قال عليه السلام لا بأس بأن يتوضأ مما يشرب منه ما يؤكل لحمه ان ما لايؤكل لحمه به بأس و كمرسلة سماعة و قد سئل عليه السلام عن الدواب فقال و اما الابل و البقر و الغنم فلا بأس و مفهوم كل شيء يجتر فسؤره حلال و لعابه حلال و فى (رواية عبدالله بن الحسن و خ) رواية ابى بصير فى حية دخلت حبا من ماء و خرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه و طرح ما شمته الفارة و الكلب او اكلا منه فى صحيحة على بن جعفر و غير ذلك مما دل على عدم الانتفاع بما باشره غير مأكول اللحم الا ما استثنى مما لايمكن التحرز عنه فلا دلالة لهما فى شيء و ان قلنا بحجية المفهوم لانه لايقابل المنطوق و ان كان فى قوته بل كلها لنا اما الكراهة فظاهرة فى الكراهة و المفهوم ينفيه المنطوق و اثبات الشيء لاينفى ما عداه و نفى البأس فى الانعام نفى المكروه و اهراقه ان وجد غيره دليل على جواز استعماله و

يحتمل فى مثلها للسم لا للنجاسة و ليس الجواز فى الحية و الفأرة و الهرة للضرورة كما قالا بل التعليل فى الهرة انها من السباع المحكوم بطهارة سؤرها لديهما ينفى ذلك و طرح ما شمته الفأرة و الكلب من باب عموم المجاز ففى الكلب على الوجوب و فى الفأرة على الاستحباب و التقييد حاصل لمن طلبه و استثناء الطيور الثلثة باطل بالكلية فى الرواية المدعى بها الاستثناء و هو كل شيء من الطير فتوضأ مما يشرب منه الحديث، فمن ادعى غير ما اخترناه فعليه الدليل كما لنا نعم يكره سؤر بعض ما ذكر كالفارة بل كلما لايؤكل لحمه من الجوارح و الحشرات ذوات السموم و الجلال بل ما يجوز ان يأكل العذرة كما ذكره سلار فى المراسم و قال فى المبسوط يكره سؤر الدجاجة على كل حال بناء منه على انها مظنة لاكل العذرات غالبا و هو قوى و يكره سؤر ولد الزنا للاصل و للعموم و لانه مسلم فيكون طاهر العين ولورود الاخبار بانه اذا صلح يسكن مع مؤمنين (مؤمنى ظ) الجن و فساق الشيعة و مجانينهم فى الاخرة جنة من دون جنة المؤمنين و قال ابن بابويه و ابن ادريس و السيد المرتضى بنجاسة سؤره لانه كافر و لمرسلة الوشا عن ابى عبدالله عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا و سؤر اليهودى و النصرانى و المشرك و كل ما خالف الاسلام الحديث، فانه جعله فى حكم الكافرين بتشريك العطف فيكون منهم و لرواية ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال لايغتسل من (لاتغتسل فى خ) البئر التى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا و هو لايطهر الى سبعة اباء الحديث، على ان الظاهر ان هذه ليست ضعيفة لانها من كتاب ابن ابى يعفور كذا قيل و الاظهر الكراهة للعموم و لما ذكر و لان الاولى حيث عطف لم يعطف عليه اليهودى بل اعاد المضاف الذى هو سؤر اشعارا بالاختلاف و لا اختلاف بين السؤرين الا الكراهة و النجاسة و لايلزم من التشريك فى الذكر النجاسة و لحمل الثانية على الكراهة بقرينة التعليل اذ معنى لايطهر لاينجب و الا لزم نجاسة سؤره الى السبعة الاباء و لايقولان بذلك مع انه مفسر به فى الروايات فاذا ثبت ما قلناه من معنى التعليل ثبتت الكراهة و (كذا خ) يكره سؤر اكل الجيف اذا خلا موضع الملاقاة منهما من اثر النجاسة و المسوخ كما

ذكره الشيخ فانه لاينقص قوله عن الكراهة و لانها سنخ النجس الملعون كما حققناه فى محله و الدليل فى ذلك مثل مرسلة الوشا الصريحة فى ذلك و الجمع بين الاخبار فيما دل على النهى و الغسل عن مباشرة بعضها كالفارة كما فى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الفارة الرطبة وقعت فى الماء تمشى على الثياب أيصلى فيها قال اغسل ما رأيت و ما لم تره فانضحه (بالماء خ) و هى محمولة على الاستحباب جمعا كما مر و كذا اراقة الماء و نزحه لبعض كما مضى و بين ما دل على الطهارة الا الهرة فلا كراهة فى سؤرها للاخبار الدالة على ذلك بانها من اهل البيت و قوله صلى الله عليه و آله انها من الطوافين عليكم و نفى البأس لانها سبع و لصحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام ان الهر سبع و لا بأس بسؤره و لانى استحيى من الله ان ادع طعاما لان الهر اكل منه و غير ذلك و كذلك يكره سؤر الحائض غير المأمونة على الاصح و اطلاق الشيخ و السيد المرتضى فى المبسوط و المصباح كراهة سؤرها يأباه ظواهر الروايات لصحيحة العيص بن القاسم عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن سؤر الحائض قال عليه السلام لاتتوضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء جمعا و مثلها (جمعا بينها، خ جوامع) و بين ما دل على الجواز كرواية عنبسة بن مصعب عن ابى عبدالله عليه السلام قال اشرب من سؤر الحائض و لاتتوضأ منه اذ ما يجوز شربه يجوز الوضوء به و رواية الحسين بن ابى العلا الخفاف قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن سؤر الحائض يشرب من سؤرها قال نعم و لايتوضأ و عمومهما مخصص بمثل موثق على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام فى الرجل يتوضأ بفضل وضوء الحائض فقال اذا كانت مأمونة فلا بأس و القول بكراهة سؤر الحائض مطلقا كقول السيد المرتضى و الشيخ للاخبار المطلقة و شدة الكراهة فى غير المأمونة كما تفيده الاخبار من اختبرها لايخلو من قوة.

«الا الكلب و الخنزير و الكافر» لا خلاف فى نجاسة الكلب و الخنزير عندنا و من مستند الاجماع صحيحة الفضل بن عبدالملك قال سألت اباعبدالله عليه

السلام الى ان قال فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لاتتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء، بيان الرجس بالكسر القذر و يحرك و تفتح الراء و تكسر الجيم و المائم و كل ما استقذر من العمل كذا فى القاموس و حكى صاحب الصحاح عن الفرا ان النجس اذا تبع الرجس كان بكسر النون و سكون الجيم يقول (ع) رجس نجس و الرجس يشمل القذر الظاهرى و الباطنى لغة فتأكيده بالاخص بعد الاعم تأكيد لنجاسته و مثلها رواية معٰوية بن شريح قال سأل عذافر اباعبدالله عليه السلام الى ان قال قلت له الكلب قال لاقلت أليس هو سبع قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس.

اقول حيث لم يكن نجس تبع رجس فهو بفتح النون و بسكون الجيم و كسرها و فتحها و معناه ضد الطاهر و يطلق بفتح النون و الجيم على المنجس و هو هنا محتمل الثلٰثة و ان كان فى الاخير اظهر فتأمل، و قوية محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء و مرسلة حريز عن ابى عبدالله عليه السلام اذا ولغ الكلب فى الاناء فصبه و رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام و لايشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه يعنى انه لاينقص عن الكر فاذا كان كرا او ازيد فلا بأس لانه لايحمل النجاسة كما مر و اما الخنزير فليس فى سؤره ظاهرا رواية نعم الروايات على نجاسته و وجوب غسل موضع الملاقاة عنه للنجاسة متظافرة كصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام الاتية و للاجماع من هذه الفرقة على نجاسته و اكثر الجمهور و لمشاركته فى معنى الرجس للكلب كما قال تعالى او لحم خنزير فانه رجس و المراد بالرجس كما مر القذر ظاهرا و باطنا فهو اخو الكلب و لقول الشيخ (ره) انه يسمى كلبا و فى القاموس الكلب كل سبع عقور و غلب على النابح و فى صحيح على بن جعفر عن اخيه (موسى خ) عليه السلام قال و سالته عن خنزير شرب فى اناء كيف يصنع قال يغسل سبع مرات و بالجملة فلا ريب فى ان حكمه حكم الكلب بل نجاسته اغلظ كما هو ظاهر و اما الكافر فقسمان الاول

اليهودى و النصرانى و الثانى من سواهما من المشركين و الغلاة و الخوارج و المجسمة و النواصب و غير ذلك فاما اليهودى و النصرانى فقد قطع الشيخ و المرتضى و ابن بابويه و اتباعهم بل اكثر العلماء على نجاستهما و المفيد فى احد قوليه و قال فى الرسالة الغرية بالكراهة و ابن الجنيد و ابن ابى عقيل جمعا بين ما دل على النجاسة و بين ما دل على الاباحة كموثق عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودى فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذى يشرب منه قال نعم و رواية الخراسانى قال قلت للرضا عليه السلام الخياط و القصار يكون يهوديا و انت تعلم انه يبول و لايتوضأ ما تقول فى عمله قال لا بأس فنفى البأس عن عمله مع ان من ذلك المباشرة برطوبة او مباشرة الرطب و قال قلت للرضا عليه السلام الجارية النصرانية تخدمك و انت تعلم انها نصرانية لاتتوضأ و لاتغتسل من جنابة قال لا بأس بغسل (تغسل خ) يديها فاشار بغسل يديها الى ازالة ما لعله يكون ثم من اثر النجاسة (الجنابة خ) و الاخباث و لو كانت نجسة لكانت تزداد بغسل يديها نجاسة للرطوبة و حسنة المعلى بن خنيس قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول لا بأس بالصلوٰة فى الثياب التى يعملها المجوس و النصارى و اليهود فاجاز الصلوٰة فى الثياب و من المعلوم انها لاتعمل يابسة لاسيما القطن و موثق الحلبى قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الصلوٰة فى ثوب المجوسى فقال يرش بالماء و لو كان نجسا لاوجب غسله نعم يستحب لرواية جميل بن عياش ابى على البزاز قال سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله اهل الكتاب أصلى فيه قبل ان اغسله قال لا بأس و ان تغسل احب الى اقول و الاصح الاول يدل على ذلك حسنة السعيد الاعرج قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن سؤر اليهودى و النصرانى فقال لا و مرسلة الوشا المتقدمة بانه قد كره سؤرهم و صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام قال اذا علم انه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده فى الحوض (فيغسله خ) ثم يغتسل و سأله عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلوٰة قال

لا الا ان يضطر اليه يعنى عند التقية و اما اذا عدم الماء فيجب التيمم و لايجوز استعماله و لو اريد به عدم غيره من الماء كما ظنه بعض لجاز مع وجوده بلا خلاف و الظاهر ان الهاء فى فيغسله للحوض اى يغسل المسلم الحوض بعد اغتسال النصرانى باجراء المادة عليه حتى يطهر قال و سألته عن فراش اليهودى و النصرانى ينام عليه قال لا بأس و لايصل (لاتصل خ) فى ثيابهما و قال لايأكل المسلم مع اليهودى فى قصعة واحدة و لايقعد على فراشه و لا مسجده و لايصافحه قال و سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق يلبس (للبس خ) لايدرى لمن كان هل يصلح الصلوٰة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان اشتراه من نصرانى فلايصل فيه حتى يغسله، فانظر الى هذه المعتبرات المصرحات بالنجاسة و تشريكهم مع المشركين و النصاب المجمع على نجاستهم و كفرهم و لانهم كفار كما فى روايتى زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال لاينبغى نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك و اين تحريمه قال قوله تعالى و لاتمسكوا بعصم الكوافر و فى الاخرى فى قول الله عز و جل و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قال هى منسوخة بقوله و لاتمسكوا بعصم الكوافر و غيرهما و الكوافر جمع كافرة فثبت انهم كفار و مشركون لقوله تعالى و قالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون فاذا ثبت شركهم بنص القرءان و كفرهم و قد قال الله تعالى انما المشركون نجس (و النجس خ) بفتح النون و الجيم مصدر نجس كفرح و قصرهم بانما على هذه الصفة دليل على انهم ما هم الا كذلك و وصفهم بالمصدر للمبالغة نحو رجال عدل كما هو معروف و معناها التنجيس يعنى انما المشركون منجسون كقول الخنساء فى صفة الناقة: و انما هى اقبال و ادبار، اى مقبلة و مدبرة و لحمل تلك الاخبار المخالفة الضعيفة لو صحت على التقية لانها على مذهب الجمهور على انها محتملة غير ما ارادوا منها كقوله (كقول خ) على انه يهودى فى موثق الساباطى يعنى شرب منه على ظن ذلك فلايلزمه مع عدم العلم حكم العلم و مثلها الثانية و الثالثة و الرابعة فى عدم العلم بالتنجيس و ان النجاسة لاتثبت بعدم العلم بنقيضها و غير ذلك و اما القسم

الثانى من الكفار فاصنافهم كثيرة لايكاد يتسهل ضبطهم فمنهم الدهرية و هم اقسام كثيرة كالثنوية زعموا ان النور و الظلمة ازليان و المانوية اصحاب مانى بن قاتر الحكيم زعموا ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور و الاخر ظلمة و المزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمان قباد والد انوشروان و هو كالمانوية الا ان النور عنده يفعل بالقصد و الاختيار و الظلمة بالخبط و الاتفاق و مثل قوله الديصانية و المرقوبية اثبتوا اصلين قديمين نورا و ظلمة و اثبتوا ثالثا قديما و هو المعدل الجامع و الكينونية زعموا ان الاصول ثلثة النار نورانية و طبعها الخير و الماء ظلمانى و طبعه الشر و الارض متوسط (متوسطة خ) معدلة جامعة و غير ذلك من اصحاب الاهواء كثيرة و منهم عبدة بيوت النيران و سائر اصناف الحيوانات و الجمادات و النجوم و منهم الغلاة و هم الذين يجعلون عليا و الائمة عليهم السلام اربابا بمعنى ان ليس وراءهم منتهى و ليسوا مسبوقين فى ذات و لا صفة و لا اسم و لا طاعة و اما اذا جعلهم العارف مسبوقين فى هذه الاربعة الاحوال و ان اثبت لهم ما يزعمه الجاهلون بل العارفون صفات الوهية و كمالات ربوبية اذا علم و شاهد و اعتقد ان ما وصل اليهم و برز عنهم من ربهم لايسبقونه فى شىء هو ربهم و اليه يرجعون هو المالك لما ملكهم و القادر على ما اقدرهم عليه و هم بامره يعملون فان ذلك هو الايمان حقا و القائم به هو الذى سؤره شفاء لما فى الصدور ارجع الى قولهم الحق ان امرنا هو الحق و حق الحق و هو الظاهر و باطن الظاهر و باطن الباطن و هو السر و سر السر و سر المستسر و سر مقنع بالسر و قول الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك اعضاد و اشهاد و مناة و اذواد و حفظة و رواد فبهم ملأت سماءك و ارضك حتى ظهر الا اله الا انت.

اقول ان كبر عليك ما فى الدعاء فتأمل فى قوله عليه السلام فبهم ملأت سماءك و ارضك و قولهم عليهم السلام اجعلونا مربوبين و قولوا فينا ما شئتم و لن تبلغوا و بالجملة فمن تجاوز ما حد و هو حد العبودية و رفعهم عنها فهو الغالى الملعون النجس لكن حقهم عليهم السلام ان يكون العارف يرفعهم عما سواهم من

الخلق لان العبودية لها درجات غير متناهية بمعنى عدم تناهيها فى الخلق ففوق كل مقام مقام فقد يقول (العارف خ) فيهم بمقام عال يتوهمه الجاهل انه ربوبية لعدم احاطته و معرفته بما ثم و ان فوق ذلك المقام مقاما للعبودية اعلى و من ثم قيل فى كثير من اصحاب الائمة عليهم السلام بالغلو حيث عرفوا قليلا من كثير قال ذلك فيهم من يروى عن ائمتهم عليهم السلام و قولوا فينا ما شئتم و لن تبلغوا و يروى عنهم عليهم السلام ان الذى خرج الينا من علمهم عليهم السلام الف غير معطوفة و الحاصل ان الغالى من لم ير لهم منتهى منه كانوا و اليه يعودون و عنه يقولون و بامره يعملون (و اما من اثبت لهم ما قلنا فما عسى ان يقول و الله سبحانه يقول خ) قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى و لو جئنا بمثله مددا فكل ما سواهم مما فى ملك الله مقصر عاجز عن اقل قليل و قد اشار على عليه السلام الى هذا المعنى فى قوله تعالى و كان عرشه على الماء فقال اميرالمؤمنين عليه السلام لمن سأله عن ذلك افرأيت لو صب على الارض خردلا حتى سد الهواء و ملأ ما بين الارض و السماء ثم اذن على ضعفك ان تنقله من المشرق الى المغرب ثم مد لك فى العمر حتى تنقله و احصيته لكان ذلك ايسر من احصاء ما لبث العرش على الماء قبل خلق الارض و السماء (و خ) انما وصفت لك عشر عشير من مائة الف جزء و استغفر الله من القول فى التحديد و فى بعض نسخ الحديث من القليل فى التحديد ، فانظر و اعتبر و افهم ما اراد لهذا (هذا خ) العبد الولى الامام على صلوات الله على ابن عمه و عليه و على بنيه و شيعته و مواليه و لنقبض العنان فللحيطان اذان و تعيها اذن واعية و منهم المجسمة بالحقيقة قال شيخنا الشهيد فى البيان و فيهم نظر اقربه المنع يعنى المنع من تغسيلهم لانهم كفار و المراد بهم من يعتقد ان المعبود جسم على اى شكل كان سواء كان على صورة حيوان او غيره ثم قال اما المجسمة بالتسمية المجردة فلا منع ذكر ذلك فى غسل الاموات و لايخفى ما فى الشقين اما اولا فلان ذلك انما يتجه فى شان من يقول ذلك او يعتقده و هو يعلم انه ينافى الوجوب الذاتى و اما مجرد اعتقاد التشبيه بالمخلوق فغير متجه و الا لكان اكثر الخلق مجسمة مشبهة لان الذى يتوهمه سواء

كان جسما او غير جسم بل مجردا عن صفات الاجسام لا بد و ان يكون اعتقد غير المعبود بالحق اذ ليس كل مجرد عن صفات الاجسام معبودا بالحق بل كل اهل الدهر و السرمد مجردين عن صفات الاجسام لان الاجسام محصورة فى الزمان خاصة و يجمع كل الاجسام و صفاتها و مايحل فيها محدد الجهات و اهل الدهر هم المعبر عنهم عندنا بعالم الملكوت و عالم الجبروت و اهل السرمد هم عالم الامر و الابداع اى البرزخية الكبرى لا السرمد الذى يطلق على الازل فاذا توهم ما ثم و ذلك ليس فيه من صفات الاجسام فيكون (يكون خ) مشبها و هذا بحر عميق و باب واسع فلايستقر اكثر الخلق فيه على قرار جامع ليس فيه تشبيه و ان حصره فى الاجسام معناه (منعناه خ) بالاخبار العامة فى التشبيه كمعنى قولهم عليهم السلام كلما توهمتموه فى ادق معانيه مخلوق مثلكم مردود عليكم، هذا ان اراد بنقيضه التنزيه الحقيقى كما هو رأى اكثر المتكلمين من حصرهم ما سوى الله فى الجواهر و الاعراض و لهذا عبرت عن التجسيم بالتشبيه لعدم الفرق فى المآل و ان اراد به (فى خ) الحقيقة الاضافية اى كل واحد و ما يتحققه على قدر ما اوتى كما ورد عنهم عليهم السلام ما معناه حتى ان الذرة لتزعم ان لله زبانين يعنى ان النملة الصغيرة تثبت لله قرنين اذ (فى خ) ثبوتهما فى نوعها تمام الكمال فتصفه بما تجده كمالا فى حقها و قد اشار بعض العارفين الى هذا المقام بقوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون يعنى بهم كل الخلق فالواصف بشىء هو عند من هو اعرف منه تجسيم مسلم و اما ثانيا فلأن المجسم لفظا كما قال بالتسمية المجردة يعنى عن الاعتقاد فان كان ممن علم (يعلم خ) ان ذلك ينافى الوجوب الذاتى و انما ذلك استعارات تمثيلية و مجازات تشبيهية فالاصح ان مثل هذا مسلم و ان كان هذا فعله محرما اذ ليس فيه الا القول الفاحش و سوء الادب فالقول بكفرهم ضعيف جدا و ان كان ذلك اللفظ ممن يعلم (لايعلم خ) ان ذلك ينافى الوجوب الذاتى فمن اين يحكم على هذا بالاسلام و قوله الكفر و ان اريد انه يعجز فى التعبير عن البسيط الا (بالتركيب خ) فهذا بعيد عن العبارات (لان العبارة خ) معروفة عند المسلمين لايعدل عن لفظها مسلم و انما تفاوتت الحظوظ فى بلوغ المعنى المراد منها و ابعد

من ذلك توهم وجود شخص من اصناف المسلمين (تجسم باللفظ و تنزه بالقلب بل الذين وجدناهم بالعكس فالاولى ان يقال ان المتعبد بالتجسيم خ) لفظا او معنى او بالتشبيه كما سبق من بعد ان تبين له الحق كافر مطلقا معنى او لفظا فقد ورد التكفير على اللفظ و المعنى قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و قال غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا و غير ذلك و فی الحقيقة انهما متلازمان بل المعنى بدون اللفظ لايبلغ بظاهر الشرع هذا المبلغ كما هو شأن المنافقين الذين يحكم الشهيد عليهم بظاهر الاسلام و منهم الخوارج الذين خرجوا على على عليه السلام و حاربوه و منهم من خرج على امام عادل من الله و منهم النواصب و هم الذين نصبوا العداوة للائمة عليهم السلام بأن عادوهم او عادوا محبهم لمحبتهم لا مطلقا او قدح فی الائمة عليهم السلام بقول او فعل او قدم عليهم من اخرهم (اخره خ) الله عنهم او فضل عليهم غيرهم من الناس او سمع النص فاخذ ذات الشمال او انكر فضايلهم الظاهرة[1] او احب هؤلاء لذلك او مال اليهم لاجل ذلك او زعم ان لهم فی الاسلام نصيبا مع ذلك و ما اشبه ما ذكرنا اذا كان ما ذكرناه منه عن معرفته بضد معتقده بأن تبين له الحق فی نفسه ثم عدل لا مطلق حصول هذه فانها مع عدم العلم فی نفسه بضدها لايكفره و لايخرجه عن الاسلام و الاخبار مشحونة بذلك و القرءان ينطق اناء الليل و اطراف النهار به قال تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم و قال تعالى و ماكنا معذبين حتى نبعث رسولا اى عقلا و قال تعالى و على الله قصد السبيل و قال تعالى لاينهيٰكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فی الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين انما ينهيٰكم الله عن الذين قاتلوكم فی الدين الاية، و اعلم ان بعض معاصرينا من اهل العلم و غيرهم حتى الغوغاء يقولون بكفر كل ما سواهم و لايستثنون و قال المرتضى و ابن

---

[1] و اعلم ان قولی او انكر فضائلهم الظاهرة، فيه تغافل و تسامح لان من انكر شيئا فقد انكر الكل و وردت الاخبار بذلك و لكن يرضى به اناس من اهل ظاهر هذا الدين لفظا و ينكره بل اكثر المحبين رأيتهم اذا عرضت لهم فضيلة باطنة انكر حتى قال على عليه السلام فمن عرف فزيدوه و من انكر فامسكوا لايحتمله الا ثلاث الحديث، فتركت التعرض لها مطلقا، منه (اعلى الله مقامه)

ادريس بنجاسة من لايعتقد الحق عدا المستضعف و فسره ابن ادريس بالذى لايعرف اختلاف المذاهب و لايعاند اهل الحق عليه و اقول اما ابن ادريس و السيد فهما عملا بما ظهر لهما و ان كان الحق خلافه و اما اهل زماننا فقد كنت اجتمع فيهم مجلسا بعد مجلس فقد تنقطع حجة احدهم اليوم و غدا يرجع طريا كأن لم يكن شىء و لاادرى ما هذا التضييق على انفسهم و هم لايعلمون هو دين (جعله خ) الله حنيفا سمحا و هم يريدونه يهوديا حرجا و لولا انى فى (امر خ) اخر تصرفت (لصرفت خ) لى برهة و اوردت فى كتابى هذا كل دليل وصل الى و شحنت ذلك بالحجج القاطعة و لكن ليس هذا مقامه و ايضا لاينتفع (به خ) الا من ينتفع بالقليل من الاشارة و قد ذكرتها (هذا خ) الا ان بعض المعاصرين اشار الى بأن اذكر فى هذا الباب شيئا من الاخبار مما يدل على اسلام بعض من غيرنا و طهارتهم فى الجملة و لو كان حديثا واحدا فاجبته و فى (نفسى خ) شىء لاستلزامه التطويل.

فاقول اعلم ان المعنى الغائب اى المعقول له ثلٰث مراتب اى مواضع اولها العلم و مقره الصدر اى (يعنى خ) صدر النفس و هو صور المعلومات المجردة عن المواد و المدد و الثانى اليقين و مقره القلب اى العقل هنا و هو معانى المعلومات المجردة عن المواد و المدد و الصور و الثالث المعرفة و مقره (مقرها خ) الفؤاد و هو المعبر عنه بلسان الشرع ايضا بالنور الذى خلق منه اى نور الله فى قولهم عليهم السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله و بلسان الاشراقيين بالسر و هو الفيض الالهى الاولى اللائح اثره على هيكل العبد و شكله و انزلها العلم و ضده الجهل و هو عدم الصورة و فوق العلم اليقين و هو لايكون مع الشك و قد يكون عن عدم الانكار و ضده الريب و الشك و لو عن جهل و فوق اليقين المعرفة و هى الصحو و لاتكون عن شك و لا غفلة و ضدها العام الانكار و هو يكون بعدها عن شك و غفلة و لايتحقق قبلها اذ الانكار بعد التعريف و قد يطلق بعض الثلاثة على الاخر لجهة جامعة و لكن لاينافى ما قلناه لان تقسيمنا تزييل بالحقيقة و تحقق (تحقيق خ) ما قلناه يطلب من مواضعه اذا عرفت ذلك فاعلم ان معنى قولهم عليهم السلام من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية و ما اشبه ذلك مما ورد

عنهم عليهم السلام هو الانكار لان المراد بالمعرفة المعرفة الحقيقية و نفيها اثبات ضدها العام و هو الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون جمعا بينه و بين ما دل مما ورد على ان نفيها لايخرج عن الاسلام اذ المراد بها هنالك العلم و نفيها اثبات ضدها و هو الجهل كما فى صحيحة ضريس الاتية و غيرها و من دليل ما قلناه ما رواه فى روضة الكافى عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد الكندى عن غير واحد عن ابان بن عثمان عن الفضيل عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام ان الناس صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابابكر لم يمنع اميرالمؤمنين عليه السلام من ان يدعو الى نفسه الا نظرا للناس و تخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الاوثان و لايشهدوا الا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و كان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام و انما هلك الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك و دخل فيما دخل فيه الناس على غير علم و لا عداوة لامير المؤمنين صلوات الله عليه فان ذلك لايكفره و لايخرجه عن الاسلام فلذلك كتم على عليه السلام امره و بايع مكرها حيث لم يجد اعوانا ، فهذه الرواية صريحة فى ان من لم يعاند عن معرفة غير كافر و انه عليه السلام انما اقرهم على الشهادتين طلبا لحفظ ظاهر الاسلام لانه لو طلب حقه من مانعيه و قاتلهم لقتل معهم اناسا هم على ظاهر الاسلام فكان الاحب اليه ذلك و ان ذهب حقه و قولى ظاهر الاسلام لان باطن الاسلام هو باطن الايمان قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام و هو الايمان هنا فحظ ظاهر الاسلام فى الدنيا و باطنه فى الدنيا و الاخرة فيكون ظاهر الاسلام الذى حظه فى الدنيا ان تجرى عليه احكام (الدنيا من خ) الحدود و المواريث و التناكح و الطهارة فى المباشرة و غيرها كما هو مصرح به فى صحيحة زرارة الاتى بعضها و لو كانوا كلهم كفارا لماحسن ان يقول و كان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام اذ لايقرهم على الكفر خوفا من ان يكفروا و لايسمى الاسلام كفرا هذا و قد ورد ما يدل على ان منهم من يحتمل ان يدخل الجنة بل (بلى خ) يدخل بدون احتمال كما ذكره على بن ابرهيم فى تفسيره فى سورة المؤمن فى قوله تعالى ذلكم بما كنتم

تفرحون في الارض بغير الحق و بما كنتم تمرحون يعنى من الفرح قال حدثنى ابى عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن ضريس الكناسى عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ما حال الموحدين المقرين بنبوة رسول الله صلى الله عليه و آله من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم امام و لايعرفون ولايتكم فقال عليه السلام اما هؤلاء فانهم فى حفرهم لايخرجون منها فمن كان له عمل صالح و لم تظهر منه عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التى خلقها الله بالمغرب فيدخل عليه الروح فى حفرته الى يوم القيٰمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته فاما الى الجنة و اما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال و كذلك يفعل بالمستضعفين و البله و الاطفال و اولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم و اما النصاب من اهل القبلة فانهم يخد لهم خدا الى النار التى خلقها الله بالمشرق و دخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فورة الحميم الى يوم القيٰمة ثم بعد ذلك مصيرهم الى الجحيم و فى النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله اى اين امامكم الذى اتخذتموه دون الامام الذى جعله الله للناس اماما، اقول فقوله و لايعرفون ولايتكم نص فيما فصلناه من ان المعرفة المنفية المراد بها العلم و ضدها الذى اثبت لهم بحرف النفى هو ضد العلم و هو الجهل و لهذا قال و ليس لهم امام بمعنى انهم اتبعوا من اتبعوا عن (من خ) غير معرفة فكانوا غير معتقدين حقيقة لان الجواب طبق السؤال و قوله عليه السلام فمن كان له عمل صالح الى قوله بحسناته و سيئاته فاما الى الجنة و اما الى النار يبين ان من لم يهتك ظاهر الاسلام ينال فى الدنيا اجره كما ذكر و فى البرزخ روح الجنة بفتح الراء لعمله الصالح الذى هو روح الايمان البرزخى (بفتح الراء كذلك خ) لا الايمان الظاهرى و لا الايمان الاخروى و هو اى الايمان البرزخى يكون من الشهادتين و العمل الصالح الظاهرى و هو ما خلا عن المعرفة و المحبة عن جهل اذ العمل على الصحيح جزء الايمان بل الايمان كله عمل و يأتى ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك و دخولهم الجنة او النار متفرع على طينتهم و ليس هؤلاء من المستضعفين لعطف المستضعفين عليهم و الحاقهم بهم فى انهم موقوفون لامر الله

و العطف و الالحاق يقتضی المغايرة فدلت علی انهم من لم يظهر منهم عداوة من هؤلاء اذ ليس علی العباد ان يعلموا حتی يعلمهم الله كما روی و لقوله تعالی و علی الله قصد السبيل و تعليم الله الذی تكون به الحجة هو التعريف العقلی بل الذوقی فی كل بحسبه مع ان المعروف ان الجاهل لايكون حبه حبا حقيقيا و لا بغضه بغضا حقيقيا بل يكون ذلك منه لاغراض و اعراض فاذا زالت الاعراض و انقطعت الاغراض ذهب (ذهبت خ) متعلقاتهما و ان كان قد تجری عليه احكام ذلك ظاهرا فی الكفر و الاسلام و الايمان بل فی هذه الصحيحة انه قد يدخل بعض منهم (الجنة خ) و مثلها صحيحة زرارة عن ابی جعفر عليه السلام الی ان قال اما لو ان رجلا قام ليله و صام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولی الله فيواليه و يكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له علی الله حق فی ثوابه و لاكان فی (من خ) اهل الايمان ثم قال اولئك المحسن منهم يدخله (الله خ) الجنة بفضل رحمته و قد يكون منهم المسلم الضال كما رواه فی الكافی عن سفيان بن السمط قال سأل رجل اباعبدالله عليه السلام عن الاسلام و الايمان ما الفرق بينهما فلم يجبه الی ان قال فقال فالقنی فی البيت فلقيته و سألته (فلقيه و سأله خ) عن الاسلام و الايمان ما الفرق بينهما فقال الاسلام هو الظاهر الذی عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلی الله عليه و آله و اقام الصلوٰة و ايتاء الزكوٰة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الاسلام و قال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها و لم يعرف هذا الامر كان مسلما و كان ضالا.

اقول ما دمت ملاحظا اطلاق المعرفة علی ضد الانكار تارة و علی ضد الجهل اخری لاتلتبس عليك مرادات الروايات، لايقال ان مثل هذه الروايات تحمل علی التقية فلا حجة فيها لانا نقول ان تلك و امثالها لاتقبل الحمل علی التقية لتصريحها بضدها بل ناصة علی ان كل من اقر بالشهادتين و لم يفعل ما ينافيها مما مضی فهو مسلم و يشملهم اسم الاسلام بما ظهر منه من قول الاسلام ما لم يخرج من فيه كلمة الكفر باقسامها المتقدمة كما فی رواية حمران بن اعين عن ابی جعفر عليه السلام قال سمعته يقول الايمان ما استقر فی القلب و افضی الی الله عز و جل

و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لامره و الاسلام ما ظهر من قول او فعل و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و جرت عليه المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلوٰة و الزكوٰة و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و اضيفوا الى الايمان الى ان قال أرأيت من دخل فى الاسلام اليس هو داخلا فى الايمان فقال لا و لكنه اضيف الى الايمان و خرج عن الكفر و ساضرب لك (مثلا خ) تعقل به فضل الايمان على الاسلام ارأيت لو ابصرت رجلا فى المسجد أكنت تشهد انك رأيته فى الكعبة قلت لايجوز لى ذلك قال فلو ابصرت رجلا فى الكعبة أكنت شاهدا انه قد دخل المسجد قلت نعم قال و كيف ذلك قلت انه لايصل الى دخول الكعبة حتى يدخل المسجد قال اصبت و احسنت ثم قال كذلك الايمان و الاسلام و الروايات فى هذا كثيرة و الكلام على كل شق يطول به المقام و الاشارة قد مرت بما يوضح العمى (المعمى خ) و يكشف المستور بالايماء و ما ورد مما يدل بأن كل من قدم من اخره الله ناصب و انك لاتجد احدا يقول انى ابغض ال محمد فالمراد به ما اشرنا اليه من كون ذلك بعد البيان من الملك الديان و قد مر مكررا لكن قد يتوهم من الاخبار المتقدمة و غيرها ان المراد بالاسلام ظاهر الدين و الايمان هو باطنه مع ظاهره مع اتحادهما فى الظاهر كما ظنه بعضهم لمثل رواية عبدالله بن مسكان عن بعض اصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له ما الاسلام فقال دين الله اسمه الاسلام و هو دين الله قبل ان تكونوا حيث كنتم و بعد ان تكونوا فمن اقر بدين الله فهو مسلم و من عمل بما امر الله عز و جل به فهو مؤمن و كرواية ابى بصير و كرواية عبدالرحيم القصير و كما روى انه لايزنى الزانى و هو مؤمن و غير ذلك مما يدل على ان الاسلام ظاهر و الايمان باطن مع اتحادهما فى الظاهر فليس الفارق بينهما الا المعرفة و العمل فمن كان عارفا طائعا كان مؤمنا و من كان عاصيا او غير عارف لم يكن مؤمنا بل هو مسلم و هو غفلة عن المحصل من الاخبار بعين الاعتبار المعروف لاولى الابصار فانه كما ان للايمان مراتب كذلك للاسلام مراتب و للكفر مراتب و ذكر المسلم للمقر بدين الله فى قوله عليه السلام فى رواية ابن مسكان فمن اقر بدين الله فهو مسلم الحديث، هو

لان المراد بالاسلام هنا هو الايمان عند الاكثر و هو الاسلام الباطن المطابق للايمان الباطن اذا قارنه العمل و هذا (كما ذكرنا خ) قبل دليلنا على ان القول مطلقا سواء اشتمل على صورة الايمان الظاهرة مع صورة الاسلام الظاهرة او على صورة الاسلام فقط ليس بايمان و انما الايمان ذلك مع العمل لان الايمان عمل كله و ليس ما نحن فيه فان التبس الامر عليك بخلاف ما قلنا و فصلنا فاسأل الله ان يصلح وجدانك الم تسمعه عليه السلام يقول فمن اقر بدين الله فهو مسلم يعنى به الاقرار بالصورتين بدون العمل و قال من عمل بامر الله عز و جل فهو مؤمن فقال فى الاولى اقر بدين الله و المعروف ان من اقر بدين الله تعالى يثاب و الا لم يكن ذلك دينا و الاسلام الذى نحن فيه لايستحق عليه ثوابا غدا اصلا و قال فى الاخرى و من عمل بما امر الله عز و جل فجعل الفارق عملا بامر فافهم و كذا ما شابه هذا مما ورد كذلك و اعلم ان للاسلام مراتب اولها الاقرار بالشهادتين و اخرها الاقرار بجميع دين الله و الاخبار ترد فى كل الاقسام و المتنازع فيه هو الاول و القول بأن الاسلام ليس الا مرتبة واحدة و هى رتبة من اقر بدين الله قول عن غفلة و عدم تدبر و عدم فهم للامثال المضروبة منهم عليهم السلام بالمسجد و الكعبة و غيرهما لان مثل الايمان و هو الكعبة ذات صورة ظاهرة كمثل الاسلام و هو المسجد ذو صورة ظاهرة و ياتى بيانه فان قوله عليه السلام و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لامره يريد بالطاعة و التسليم الولاية و لذلك اخذ فى الايمان و قوله و الاسلام ما ظهر من قول يعنى الشهادتين او فعل كالصلوٰة لا ما يعم ذلك و يعم قول الايمان و لذا بينه بقوله و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و فسره بقوله و اجتمعوا على الصلوٰة الى قوله و الحج يعنى جعل هذا تفسيرا لما ظهر من قول او فعل و قوله فخرجوا بذلك من الكفر يعنى من دار الكفر كما فى رواية عبدالرحيم القصير لان الكفر لايتحقق الحكم به ظاهرا الا بلفظ الكفر و اما ابطان الكفر اذا ظهر معه الاسلام فليس بكفر ظاهرا و ان كان نفاقا فتجرى عليه احكام الاسلام حتى يظهر قول الكفر فيحكم به كما فى موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال دخل رجل على على بن الحسين عليهما السلام فقال ان امرأتك الشيبانية

(خارجية خ) تشتم عليا عليه السلام فان سرك ان اسمعك منها ذلك اسمعتك قال نعم قال فاذا كان غدا حين تريد ان تخرج كما كنت تخرج فعد و اكمن فی جانب الدار قال فلما كان من الغد كمن فی جانب الدار و جاء الرجل فكلمها فتبين ذلك منها فخلی سبيلها و كانت تعجبه فليت شعری اذ كانت فی صحبته اليس يعلم بما هی (عليه خ) اين التوسم و التفرس و النظر بنور الله و لم يتركها و يخل سبيلها حتی سمع منها كلمة الكفر و كان النبی صلی الله عليه و آله يغتسل مع عايشة من اناء واحد و قوله و اضيفوا الی الايمان يعنی قد ينسبون الی الايمان مجازا فی بعض الاحوال فی التسمية قال الله تعالی يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون و فی بعض الاحكام كالحدود و المواريث و غيرها كما هو مذكور فيها و قوله ارأيت من دخل فی الاسلام الی قوله و خرج عن الكفر ، صريح ان المسلم ليس بكافر و لا مؤمن و ان اضيف الی الايمان فی بعض الاحوال و قوله عليه السلام و ساضرب لك مثالا الی اخره اعلم ان العلماء المحققون قد ذكروا ان الحكيم العليم القادر علی العبارة بكل اشارة لايكون (فی كلامه خ) للمشبه به و الممثل به حقيقة فی تلك الصفة الا حقيقة صفة المشبه و الممثل و قد حققنا (حققناه خ) فی مباحثاتنا و لاتطلب منی ذكر الدليل فلو ذكر لكل اشارة دليلها و الدليل قد يستطرد فيه ما يحتاج الی الدليل لفنی العمر قبل ان تفنی مسألة اذ العلوم كلها مرتبطة بعضها ببعض لانها كلها يجمعها وجود واحد من واحد عليم فالمسجد غير الكعبة ظاهرا و باطنا اما باطنا فظاهر و اما ظاهرا فلأنه لو نذر صلوٰة فی المسجد و صلوٰة فی الكعبة فصلی فی الكعبة و لم يصل فی المسجد و ان صلاها فيها خاصة لم تبرء ذمته لان المتبادر من المسجد انه غير الكعبة و التبادر امارة الحقيقة و لاستحباب صلوٰة الفريضة فيه و كراهتها فيها و الداخل فی الكعبة دخل فی المسجد و ليس حينئذ فيه و ان كان فيما هو فيه فيكون سلبه عنه اذ هو فيها دليل المغايرة فتكون الكعبة نهاية للداخل فی المسجد بزيادة صورة ظاهرة علی صورة المسجد الظاهرة فصرح التمثيل ان الاسلام غير الايمان و ان الواصل الی الايمان قد دخل فی صورة الاسلام الظاهرة من قول و فعل كما مر و

وصل الى صورة الايمان الظاهرة و هى ذلك مع هذا الامر قولا و فعلا حيث ان للايمان صورة ظاهرة تخصه كما كان للاسلام و يكون بين الصورتين عموم و خصوص مطلق ظاهرا فكل مؤمن مسلم و لا عكس و توجيه التشبيه على هذا التوجيه من (فى خ) التشبيه اشار اليه عليه السلام بقوله كذلك الايمان و الاسلام على انك اذا رجعت الى اصول العدل و مستنداتها من القرآن و الروايات و العقول اخذت بيدك الى ما قلنا من انه لا تكليف الا بعد البيان و التعريف ألاتقرأ قول الله تعالى و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديٰهم حتى يبين لهم ما يتقون و غير ذلك و قد كان فيما اشرت اليه ذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و لقد اومأت الى كل دليل فهمته مما لو ذكرته بتمامه و ما يتعلق به لكان ينبغى ان يكون فى مجلد واحد فلم يبق بعد الا ذكر روايات الباب كلها و ايات الكتاب او جلها و الكلام على كل كلمة و هو كما ترى لايسعه العمر و يملأ الدهر و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم.

و اما ولدالزنا فقد تقدم بعض الكلام فيه و انه فى حكم المسلمين فى الجملة و خالف فيه ابوجعفر بن بابويه و السيد المرتضى و ابن ادريس و الاصح عدم النجاسة لعدم كفره و قد مر و من الادلة على معنى (ما مضى خ) من الروايات مرسلة الوشا عن ابى عبدالله عليه السلام انه كره سؤر ولدالزنا و سؤر اليهودى و النصرانى و المشرك و كل من خالف الاسلام و كان اشد ذلك عنده سؤر الناصب و وجه زيادة الناصب على ساير الكفار فى النجاسة و العذاب يوم الحساب تقف عليه فى فوائد هذا الباب و من ذلك صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل صافح مجوسيا (قال خ) يغسل يده و لايتوضأ و صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن مؤاكلة المجوسى فى قصعة واحدة و ارقد معه على فراش واحد و اصافحه قال لا قال فى الوافى و ارقد بفتح الدال لعطفه على المؤاكلة و رواية خالد القلانسى قال قلت لابى عبدالله عليه السلام القى الذمى فيصافحنى فقال امسحها بالتراب او بالحائط قلت فالناصب قال اغسلها و قوية محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن رجل صافح

مجوسيا قال يغسل يده و لايتوضأ و موثق ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام فى مصافحة المسلم لليهودى و النصرانى قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك و رواية عيسى بن عمر مولى الانصار انه سئل ابوعبدالله عليه السلام عن الرجل يحل (له خ) ان يصافح المجوسى فقال لا فسأله أيتوضأ اذا صافحهم قال نعم ان مصافحتهم تنقض الوضوء يأتى بيانه فى الفوائد ان شاء الله تعالى و فيما مضى كفاية على ان هذا لايحتاج الى دليل.

فوائد: الاولى اختلف فى معنى الجلال فقيل ما كان جميع غذائه عذرة الانسان حتى نبت لحمه عليه و اشتد عظمه (بحيث يسمى فى العرف جلالا خ) و قيل ذلك او الى انه يسمى جلالا عرفا و قيل هو ان يكون اغلب غذائه العذرة و لايضر اغتذاء غير الاغلب من غيرها و اوسطها اوسطها لانه اذا نبت لحمه و اشتد عظمه كان جلالا حقيقة و اذا كان يسمى جلالا عرفا كان يسمى جلالا شرعا.

الثانية الذى يظهر لى ان لذلك مسبارا (معيارا نسخة) اخر و هو ان كل حيوان يكون جلالا فى مدة ما يستبرء به كالبعير اذا اغتذا اربعين يوما بالعذرة و البقرة عشرين يوما و الشاة عشرة ايام و الدجاجة ثلثة ايام لان نسبة الغذاء صاعدا و نازلا من (فى خ) النمو و الذبول وقتا و كما على حال سواء نعم قد يسرع نمو بعض الاطعمة الطيبة (لقربها من الغذاء خ) كاللبن او اللحم على خلاف و كذا التحلل قد يكون بطيئا لكن النجاسة معهود تحللها و نموها فيتساوى الحالان و مبنى الحكم بالطهارة و النجاسة على ذلك.

الثالثة اذا قلنا بحجية مفهوم الشرط كما هو المشهور دلت صحيحة العيص بن القاسم على كراهة سؤر المرأة الجنب اذا لم تكن مأمونة اى لم تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء كما ذكر فيها من الجمهور و احمد بن حنبل ذكره (فكره خ) فضل وضوء المرأة و غسلها على الرجل مطلقا و فى رواية له اخرى حرمه و حكى عن اسحٰق و الحسن و ابن المسيب الكراهة و عن ابن عمر لايكره الا ان تكون جنبا او حائضا و ورد من طرقهم ما ينافى ما قالوا مع الاصل و اما من طرقنا فالظاهر من الصحيحة و من غيرها انها اذا كانت المرأة جنبا و هى غير مأمونة الكراهة بل

المستفاد منها و من غيرها الكراهة من كل متهم كما فی البيان و غيره لما ذكر فيها و فی غيرها للمساواة نفيا و اثباتا بل فی صحيحته قال سألته عن سؤر الحائض قال توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب.

الرابعة معنى زيادة الناصب فی نجاسته و فی عذابه و غير ذلك اعلم ان الدور ثلاثة كما ورد فی الرواية دار الكفر و دار الاسلام و دار الايمان و الناصب صاحب الدارين الاولين فله ضعف عذاب الدارين لاستحقاقه لوازم الكفر من النجاسة و غيرها و لوازم معاصی دار الاسلام و لان النجاسة و العذاب علی قدر انكار البيان و كفر النعمة فالكافر انكر بيان الرسالة و نعمتها و الناصب انكرهما و انكر بيان الولاية و نعمتها بعد الاقرار بالاولين فكان كافرا مرتين كما قال تعالی سنعذبهم مرتين فيجب علی الوالی (الولی خ) عليه السلام مضاعفة بغضهم كما يجب عليه مضاعفة ثواب من امن بالنبوة و الولاية فالنجاسة علی قدر الادبار و كذا العذاب و البغض و الطهارة و الحب و الثواب علی قدر الاقبال جعلنا الله و اياكم ايها المؤمنون ممن يموت علی محبة محمد و اله عليهم السلام و يكر فی رجعتهم و يحشر فی زمرتهم امين امين.

الخامسة ما فی رواية عيسى بن عمر المتقدمة و غيرها من ان مصافحة المجوسی ينقض الوضوء حمله الشيخ فی التهذيب علی غسل اليد و ينافيه النقض فانه لاينقض الوضوء الا ان يراد به ان النجاسة هی المنافية لما اوجده الوضوء من صحة الدخول فی الصلوٰة حتی تزال يطلق عليها المناقضة فی الجملة مجازا اذ يكفی فی ذلك ادنی ملابسة و يحتمل الاستحباب للوضوء بمجرد المصافحة و يحتمل ان يكون تنقصه (ينقصه خ) بالصاد المهملة ای تنقص (ينقص خ) ثوابه فجعل تمامه ما نقص بالاعادة و اولی بالجميع من (من الجميع فی خ) توجيهه ان يراد بالوضوء الطهارة المعنوية فان مصافحتهم فيها نوع ميل فيحتاج الی الطهارة فيتوضأ بماء التوبة فان قيل هذا خلاف الظاهر قلت ان سلمنا انه خلاف الظاهر من مراد السائل لم يكن خلاف الظاهر من مراد المسؤول عليه السلام جمعا بين كلاميه.

السادسة المراد بالسؤر الماء الذى هو دون الكر ليتحقق حكم ملاقاة الحيوان الملاقى له لانفعاله بحكمه و اما الكثير فلايطلق عليه ذلك كما فى موثق ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام و لايشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه يعنى فانه لا بأس به يتوضأ منه و يشرب لانه لايكون سؤرا و الا لنجس حسب ما مضى و هو المراد من قول العلماء رضوان الله عليهم ماء قليل.

السابعة اذا اكلت الهرة الفارة و شربت من الاناء و لم تغب فان خلا فمها عن دم الفارة او شىء من لحمها لم ينجس لما دل على طهارة سؤرها بلا قيد و اشتراط غيبتها ليكون احتمال انها شربت من ماء كثير فطهرت فاسد و هو اختيار المصنف فى النهاية مقويا له انه ينجس الاناء حينئذ الا اذا غابت عن العين و احتمل ولوغها فى ماء كثير لان الاناء معلوم الطهارة فلايحكم بنجاسته بالشك.

الثامنة ريق شارب الخمر ليس بنجس اذا خلا من اثر الخمر فلو شرب من قليل لم ينجس لان ريق المسلم طاهر و ليس مادته من مزاج الخمر لان الريق من (العرقين خ) اللذين تحت اللسان جعلهما الله عونا للانسان على الكلام و لبذرقة[1] الطعام فاذا خلا من اثر النجاسة فالاصل الطهارة لان الموجود منه ليس هو المصاحب لان ذلك نزل معها الى المعدة و هذا غيره و الفم لاينجس اذا خلا من اثر النجاسة لانه من البواطن و لرواية عبدالحميد بن ابى الديلم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل يشرب الخمر فبصق على ثوبى من بصاقه[2] فقال ليس بشئ.

التاسعة ما لا نفس له لاينجس بالموت و ان مات فى القليل او فى المائعات فلا اثر له كالجراد و الخنافس و الذباب و النمل لموثق عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث طويل قال سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما اشبه ذلك يموت فى البئر و الزيت و السمن و شبهه قال كلما ليس له دم فلا بأس به و ما يموت فيه الوزغ و العقرب قال فى المبسوط يكره و قال فى النهاية

---

[1] البدرقة الجماعة التى تتقدم القافلة، مجمع.

[2] البصاق بالضم البزاق و هو بالضم ماء الفم اذا خرج منه و ما دام فيه فهو ريق، مجمع.

اذا مات فيه ما ليس له نفس سائلة فلا بأس باستعماله (باستعمال خ) ذلك الماء الا الوزغ و العقرب خاصة فانه يجب اهراق ما وقع فيه و غسل الاناء حسب ما قدمناه و الذی قدمه هو قوله قبل و كذلك كل اناء وقع فيها نجاسة وجب اهراق ما فيها من الماء و غسلها ثلاث مرات و لعله استند الی مثل موثقة ابی بصير عن ابی جعفر عليه السلام الی ان قال قلت فالعقرب قال ارقه و مثل رواية الغنوی عن ابی عبدالله عليه السلام الی ان قال غير الوزغ فانه لاينتفع بما يقع فيه و رواية سماعة عن ابی عبدالله عليه السلام الی ان قال و ان كان عقربا فارق الماء و توضأ من اناء غيره و كذا قال ابن بابويه فی المقنع اذا وقعت العظاية فی اللبن حرم لرواية عمار الساباطی عن ابی عبدالله عليه السلام عن العظاية تقع فی اللبن قال يحرم اللبن، العظاية دابة من اصناف الوزغ و حكم المحقق فی المعتبر بنجاسة ما ماتت فيه حية و عللها بأن لها نفسا سائلة و ميتها نجس و الاصح الطهارة للاجماع علی ان ما لا نفس له سائلة لاينجس بالموت و الاخبار بذلك متكثرة مجملة و مفصلة و قد مر بعضها فی كتابنا و ياتی و حمل ما ورد فيها باراقة الماء و عدم الانتفاع به علی الكراهة جمعا علی التوقی من سمومها لانها سمية.

العاشرة اذا تغير الماء القليل بموت ما لا نفس له تغييرا (تغيرا خ) يسلبه الاطلاق زالت عنه الطهورية لما مر (من خ) ان الاطلاق خاصة الحقيقة و امارة فاضل اللطيفة التی هی الطهورية و تبقی علی حكم الطهارة بحيث يكون بحكم المايعات فلو كان كرا فصاعدا و الحال هذه نجس بالملاقاة و لو زال تغيره بما لا نفس سائلة له و لم يكن للنجاسة قاهرية علی احد اوصافه فالذی اختاره عود الطهورية و عدم تحمله للنجاسة لما مر من الادلة فی نظره (نظيره خ).

الحادية عشرة ما يعيش فی الماء اذا كان له نفس سائلة نجس الماء بموته فيه عندنا بالاتفاق و عند غير الحنفية و ما ليس له نفس سائلة فلا و (قد خ) مر دليلهما فلا حاجة الی ذكره.

الثانية عشرة ما تولد من الطاهرات كدود الخل و النحل من رماد التنور و دود اللحم المذكی (الذكی خ) و غير ذلك طاهر بلا خلاف و ما تولد من النجاسة

كدود العذرة فكذلك عندنا اتفاقا و خالف ابن حنبل فيه قياسا على ما تولد من الكلب مثلا بالتناسل و هو قياس مع الفارق على ان الحكم منوط بالاسم لا بالتولد كما يأتى و للعموم فى النوعين و تردد المعتبر لا معنى له لانه ان كان للغير فلايحسن لفظا و ان كان لتعارض الادلة عندنا (عنده خ) فلا تعارض لا فى الاخبار و لا فى الاعتبار.

الثالثة عشرة قال فى المعتبر لو ضرب صيد محلل فوقع فى الماء فمات فان كان الجرح قاتلا فالماء على الطهارة و الصيد على الحل و ان لم يكن قاتلا و احتمل ان يكون موته بالماء او الجرح فالصيد على الحظر لعدم تيقن السبب المبيح للحل و فى تنجيس الماء تردد الاحوط التنجيس.

اقول هذا بناء على قطع النظر عن الدم و الا فانه ينجس بالدم و اما الصيد فكما ذكر اذ الاصل فيه الميتة حتى يحصل اليقين و اما الماء فوجه التردد تعارض الاصلين اصل الماء فانه يقينا طاهر و نجاسته مشكوك فيها و انما حكم على الصيد بالاصل بالعلم بموته و اصل الميت فانه اذا ثبت نجاسته و ان كان حكما لا ريب فى انفعاله به ان كان مما لايقبل (يقبل خ) الانفعال و الاظهر التنجيس لان ذلك الاصل طرى (جرى خ) عليه اصل شرعى و لان الحكم بالطهارة مع الحكم بموت الصيد تناقض و هو اختيار المصنف فى المنتهى قال و هو مستحيل (فانه خ) كما يستحيل اجتماع الشىء مع نقيضه كذا يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه و هو ظاهر.

الرابعة عشرة قال المصنف فى المنتهى لو لاقى الحيوان الميت او غيره من النجاسة ما زاد على الكر من الماء الجامد الاقرب عدم التنجيس ما لم يغيره و قال لنا قوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شىء و بالتجميد لم يخرج عن حقيقته فان الاثار الصادرة عن الحقيقة كلما قربت (قويت خ) كانت اكد و البرودة من معلومات طبيعة الماء و هى تقتضى التجميد (الجمود خ) اما لو كان ناقصا عن الكر (هل يكون خ) حكمه حكم الجامدات حيث يلقى النجاسة و ما يكشفها ام يدخل تحت عموم النجس القليل الاقرب الاول لانه بجموده يمنع من شيوع النجاسة فيه

فلايتعدى موضع الملاقاة بخلاف الماء القليل الذى يسرى (تسرى خ) النجاسة فى جميع اجزائه انتهى.

اقول قد مضى فى كتابنا ان الجامد حكمه حكم الجامدات لكن لا بأس بالتحدث قليلا مع المصنف فاما قوله الاقرب عدم التنجيس يعنى فى الكثير فينبغى ان يسمى بالكبير بالموحدة التحتية لا بالمثلثة و استدلاله بالحديث الذى يمنع وجوده فى القليل النجس اذا تمم حتى بلغ كرا و ان كنا نجعلها فرصة لايشمل الماء الجامد اذ المتبادر منه الماء المايع على ان قوله فى الصغير لانه بجموده يمنع من شيوع النجاسة فيه يمنع من الفرق بينهما فاذا كان الجمود يمنع من شيوع النجاسة يمنع من استهلاكها فلا فرق و استدلاله بانه ماء كثير ممنوع بل ينجس فيهما موضع الملاقاة خاصة على السواء و اما قوله يدخل تحت عموم النجس القليل انما يدخل تحت عموم الثلج لا تحت عموم الماء و قوله فان الاثار الصادرة الى اخره لقد فاتك الشنب و ان كنت حكيت ان البرودة التى جمد بها ليست جزء الماهية و انما هى (شىء خ) خارج اخر و ان دخلت مع برودة الماء فى اسم (واحد خ) و لو كانت هى برودة الماء لكان ابدا جامدا لانها لاتفارقه و الا لم يوجد لفوات جزء ماهيته و للزمه انه اذا جمد كان اثقل لان الثقل من البرودة لا من الرطوبة كما حقق فى محله و قد اشرنا اليه سابقا فلاحظ سلمنا لكن على هذا اذا زاد فعله بالبرودة زاد طهوريته بها حتى تبلغ به الجمود فيكون جامدا اطهر منه مايعا و الحاصل الاولى الاقتصار على ما قل و دل و هو (انه خ) بحكم الجامدات يطهر منه موضع الملاقاة بالماء نعم لو لاقته جامدا ثم ذاب قبل التطهير فان لم يكن كرا نجس على الاصح المشهور مطلقا و ان كان كرا فالاظهر عندى الطهارة كما مر مكررا مطلقا اى سواء كان ذوبانه دفعة او تدريجا و سواء (كان خ) الجزء النجس اولا او اخرا.

الخامسة عشرة لو نزى طاهر العين على نجس العين او بالعكس حكم على المتولد منهما بما يلحقه من الاسم لان الحكم منوط بالاسم فان استبان فلا كلام و الا اعتبر بخواص كل منهما فما جرت فيه جرى عليه حكمه و هى كثيرة تطلب من الكتب الموضوعة لمعرفة خواص الحيوانات كما روى شيخنا بهاء (الملة و خ)

الدين ان اعرابيا سأل عليا عليه السلام فقال انى رأيت كلبا فوطأ شاة فاولدها ولدا فما حكم ذلك فى الحل فقال عليه السلام اعتبره فى الاكل فان اكل لحما فهو كلب و ان رأيته يأكل علفا فهو شاة فقال الاعرابى رأيته يأكل هذا تارة و يأكل هذا تارة فقال اعتبره فى الشرب فان كرع فهو شاة و ان ولغ فهو كلب فقال الاعرابى وجدته مرة يلغ و يكرع اخرى فقال اعتبره فى المشى فى الماشية فان تأخر فهو كلب و ان تقدم او توسط فهو شاة فقال وجدته مرة هكذا و مرة هكذا فقال اعتبره فى الجلوس فان برك فهو شاة و ان اقعى فهو كلب فقال انه يفعل هذه مرة و هذا اخرى فقال اذبحه فان وجدت له كرشا فهو شاة و ان وجدت له امعاء فهو كلب فبهت الاعرابى عند ذلك من علم اميرالمؤمنين عليه السلام.

اقول و انا اجده (ان لم اجده خ) مسندا لكن هذا و امثاله من الخواص فى معرفة المشبه (المشتبه خ) مما لا شك فيه و يعلم صحة ذلك بالنظر فى اسباب ذلك بعين واحدة فى مظانه لا بعينين و الله اعلم بالصواب.

السادسة عشر حكم بعض اصحابنا بنجاسة لعاب المسوخ لانه فضلة متولدة من لحم المسوخ و مادته اذ لو بقى فاحالته هاضمته لاحالته من جنس لحمه و معنى المسخ فى الاصل هو صيرورة الحقيقة حقيقة اخرى منكوسة بنوع من العذاب و هو اللعنة كما قال تعالى فى حق اصحاب السبت (كما لعنا اصحاب السبت خ) و هى مسخهم قردة و خنازير و هو اى المسوخ بهذه الطريقة رجس قطعا شرعا و لغة فاذا ثبت ان المسخ بالعذاب كما دلت عليه الاخبار مما لاينكر و ان معناه اللعنة و هى البعد من الرحمة تحققت النجاسة و لانعنى بالنجس غير هذا كالكافر على انه كافر كما روى بل مسخ من الكافر كما قال ابوالفتح محمد فى كتاب كنزالفوائد و روى ابو نصر قال كنت عند الامام الباقر محمد بن على صلوات الله عليه ذات يوم و سام ابرص على حائط ينق فقال صلوات الله عليه هل فيكم احد يدرى ما يقول هذا المسخ قلنا ماندرى فقال صلوات الله عليه و لكنى ادرى ما يقول (يقول خ) لئن شتمتم معٰوية لاشتمن عليا فقلنا يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله لئن (لو خ) امرت بقتله فقال صلوات الله عليه (للغلام خ) يا غلام اقتل هذا الوزغ فانه مسخ و

هو عدو مولانا (اميرالمؤمنين خ)علی بن ابی طالب عليه السلام قلت جعلت فداك يا ابن رسول الله و هذا الوزغ ممن يبغض (علياخ) اميرالمؤمنين صلوات الله عليه قال يا ابانصر تدری ما كان هذا الوزغ قبل ان يمسخ فی هذه الصورة قلت الله و رسوله و ابن رسوله اعلم قال صلوات الله عليه كان رجلا من بنی امية و كان جبارا عصيا ذا سلطان شديد و حشم و عبيد فمسخه الله عز و جل كما ترى الحديث، فيكون نجسا فيكون لعابه نجسا و اعلم انی انما اورد مثل هذه الاخبار اعتمادا على بيانها لا على رواياتها على انی مكلف بالايمان بمثلها ما لم تخالف الكتاب و المعروف من المذهب و معنى المخالفة ان لاأجد للمخالف محملا فان ذلك لی ان اقول فيه و اما ما علمت المحمل فيه و رأيت الموافقة فالاعتماد على بيانه فانه لاينقص عن تبيين واحد من الناس و قال الشيخ كما مر المسوخ نجسة لتحريم بيعها و الاصح عدم النجاسة للاصل و لعمومات الروايات الدالة على طهارة ما سوى الكلب و الخنزير من الحيوانات و لان المسوخ غير هذه و انما هذه صورها و امثالها كما فی رواية ابی العلا الخفاف قال قلت لابی الحسن عليه السلام أيحل اكل لحم الفيل قال لا فقلت لم فقال لانه مثله و قد حرم الله عز و جل الامساخ و لحم ما مثل بها فی صورها و تعليل الشيخ بتحريم البيع عليل اذ ليس كل ما لايجوز بيعه نجس نعم يكره ذلك دفعا لشبهة الخلاف كما قال فی المعتبر و لان هذه خلقت من فاضل طينة المسوخ كما حقق فی محله و لظواهر بعض الروايات الدالة على النهی نحملها على الكراهة و الله اعلم.

السابعة عشر قال الشيخ يحيى بن حسين بن عشيرة البحرانی بعد ذكر المسوخ و الحكم عليها بالطهارة و اما تعيينها فروى ابن بابويه فی كتاب الخصال باسناده الى معتب عن ابی عبدالله عليه السلام ان المسوخ من بنی ادم ثلاثة عشر صنفا القردة و الخنازير و الخفاش و الضب و الدب و الفيل و الدعموص و الجريث و العقرب و سهيل و الزهرة و العنكبوت و القنفذ قال الصدوق الزهرة و سهيل دابتان فی البحر و ليسا بنجمين و لكن سمی هذان النجمان بهما كالحمل و الثور و المسوخ جميعها لم تبق اكثر من ثلاثة ايام ثم ماتت فهذه الحيوانات على

صورتها سميت مسوخا استعارة انتهى.

اقول و هذا المعنى مذكور في الروايات و لكن ليس هذا معنى المذكور فيها بل معنى امثالها و اشباهها انها خلقت من فاضل طينتها كما ذكرنا و نريد بفاضل الطينة ما فضل اى ما انعكس عن طينة المسوخ في الاظلة لا هذه الطينة العنصرية نعم هذه الطينة العنصرية نسبة كون طينة هذه الحشرات من طينة المسوخ كنسبة ما بين الطينتين هناك و لايجوز البيان ازيد مما قلنا لان مثل هذه الاشياء مأمور بكتمانه (بكتمانها خ) الا على سبيل النبذ كما قاله سيد الوصيين على عليه السلام و الدعموص دويبة سوداء تكون في العذرات اذا نشفت و الجريث كسكيت سمك و اعلم ان الروايات مختلفة في عددها و اجناسها و لا مزية لذكرها و الحاصل انها اكثر من الثلاثة عشر و ذكر الامام عليه السلام ذلك لاينفى غيره و قد ذكر غيره و اعلم ان اكثر هول المطلع على اصناف المسوخ لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم.

و اما المضاف و هو الضرب الثاني من قسمى الماء كما مر تقسيمه اليهما و هو اى المضاف باعتبار ما اضيف اليه على اقسام ثلاثة ذكر المصنف منها اثنين اكتفاء بهما في التمثيل او ان احد القسمين قسمان باعتبار الحقيقة فقال «و اما المضاف فهو المعتصر من الاجسام» هذا احدها و يجوز ان يكون اراد بهذا قسمين لان الاصحاب يقسمونه الى معتصر و مصعد و الممتزج (ممتزج نسخة) و لايبعد ان يكون اراد بالمعتصر ما هو اعم من الاولين فان المصعد في الحقيقة معتصر و ان كان بالنار لانها اعظم الات الاعتصار لان معنى اعتصره استخرج ما فيه و ذلك بالنار ابلغ كما ذكر و حقق في الحكمة النظرية و المراد بالمعتصر ما استخرج من الاجسام بالعصر كماء الليمون و بالمصعد ما استخرج بالنار و شبهها كالشمس و الادوية الحادة كما لو صعد بالماء المعشر الذى يعملونه الحكماء و الثالث هو قوله «او الممتزج بها» بكسر الزاى كما اذا مزج بالزعفران «مزجا يسلبه الاطلاق» بحيث يصح سلبه عنه بذلك في حقيقة التسمية بل في الحقيقة لان الاطلاق كما ذكرنا مرارا انه خاصة الحقيقة و هى مركبة من الرطوبة و البرودة لا غير تركيبا

معتدلا لانهما بسيطتان فى مقام الماء لايظهر ذلك الاعتدال بالبساطة الا مع الاطلاق الذى هو الخاصة للزومها له لذاته كما بين فى محله فنفى الاطلاق نفى للتركيب و نفى التركيب نفى للماهية المركبة فلايكون المضاف مطلقا و ان كان فى اصله ماء و لكنه قعدت به الممازجة عن العبيطة التى يلزمها الاطلاق و لذلك تختلف كيفياته لذاته لاختلاف كيفيات المضاف اليه و لاتختلف كيفيات المطلق لذاته و من ثم لايصدق عليه الاسم المطلق الا تجوزا و قد مضى بعض الاشارة اليه «كماء الورد و المرق» مثل بالاول للمعتصر سواء كان باليد و شبهها كماء الرمان و ماء الليمون او بالالة النارية و هو المصعد كماء الورد و بالثانى للممتزج فان المرق كان ماء فامتزج باجزاء من توابل اللحم و اجزاء من الدهن خرج بذلك عن الاطلاق لامتزاجه بما اخرجه عن الاسم بانحلاله فيه و هو اى المضاف طاهر فى نفسه اجماعا للاصل و لعموم الانتفاع به قال تعالى فى معرض الامتنان خلق لكم ما فى الارض و لايكون الا بما يجوز استعماله ليصح به الامتنان و لانه من المطلق و لكنه بالممازجة ضعفت اللطيفة حتى لايكون فيه زيادة عن نفسه كما مر.

«و هو ينجس بكل ما يقع فيه من النجاسة سواء كان قليلا او كثيرا» قال فى المعتبر و هذا هو مذهب الاصحاب لااعلم فيه خلافا و هو كذلك و استدل عليه بما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله سئل عن الفارة تموت فى السمن فقال أن كان جامدا فالقوها و ما حولها و ان كان مايعا فلاتقربوه و بما رواه الخاصة عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة فى السمن فماتت فان كان جامدا فالقها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا فلاتأكله و لكن اسرج به و ترك التفصيل ليعم الكثير و القليل و ما رواه السكونى عن ابى عبدالله عليه السلام ان اميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا فى القدر فارة فقال يهرق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل و لان المايع قابل للنجاسة و النجاسة موجبة لنجاسة ما لاقته فيظهر حكمها عند الملاقاة ثم تسرى النجاسة بممازجة المايع بعضه بعضا.

اقول اطلقوا على المضاف الميعان نظرا الى ما انحل فيه من الجسم من انه قد تنحل الاجزاء فى الماء حتى تكون ماء كماء الورد فانه مازجه بالانحلال فى

التغذية فاتحد فى كيموسه فلما صعد صعدت اليبوسة المنحلة فى الرطوبة المشاكلة بعد انعقاد الرطوبة باليبوسة المشاكلة و من انه قد تتصغر الاجزاء من دون انحلال كالمرق فهو به اشبه من الذوبان و ان اطلق عليه نظرا الى الصورة و المآل الا ان الذوبان يتصور بعد تصور الجمود يقال ماع يميع جرى على وجه الارض و ماع السمن ذاب ثم اعلم انه يقبل التطهير اذا لم يكن دهنا بأن يلقى عليه كر دفعة عرفية قال المصنف فى القواعد و ان بقى التغيير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية او يكن التغيير بالنجاسة فيخرج عن الطهارة و نحوه فى المنتهى و نقل عنه فى التحرير انه قال و يطهر بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط الايسلبه الاطلاق و لايغير احد اوصافه و قال فى المعتبر قال الشيخ فى النهاية فان وقع فيه شيء من النجاسة لم يجز استعماله قليلا كان او كثيرا قَلَّت النجاسة او كثرت تغير احد اوصافه او لم يتغير و لا طريق الى تطهيره الا ان يختلط بما زاد على الكر من الماء الطاهر المطلق و لايسلبه اطلاق اسم الماء و لايغير (لاغير خ) احد اوصافه فان سلبه او غير احد اوصافه لم يجز استعماله و ان لم يغيره و لم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه المطلقة و قال الشهيد فى المختصرين و ينجس بالملاقاة و ان كثر و طهره بصيرورته ماء مطلقا و قيل بملاقاة المطلق الكثير و ان بقى اسمه و قال فى الذكرى و طهره فى المبسوط باغلبية كثير المطلق عليه مع زوال اوصافه لتزول التسمية التى هى متعلق النجاسة و قال و الفاضل جمال الدين تارة بزوال الاسم و ان بقى الوصف لانه تغير بجسم طاهر فى اصله و تارة بمجرد الاتصال و ان بقى الاسم لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير بغير تغيير بالنجاسة و قد حصل و الثانى اشبه و قال الشيخ على و يطهر بصيرورته مطلقا و ان بقى التغيير لا باختلاطه بالكثير مع بقاء الاضافة و قال ابن عشيرة البحرانى و طهره بأن يلقى عليه كر دفعة سواء كان قليلا او كثيرا و سواء تغير المطلق بصفاته او لا ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن كونه طهورا و هل يخرج عن كونه طاهرا استشكله العلامة فى النهاية.

اقول هذه عبارات الاصحاب و لايخفى ما فى بعضها و الكلام على كل

واحدة يطول به المقام و من اعتبر نظر مع ان المنقول عن الشيخ فى النهاية لم اجده فيها و انما هو فى المبسوط على اختلاف بعض الالفاظ و المعانى لكون (يكون خ) ذلك (نقلا خ) بالمعنى الذى فهمه نجم الدين و مفهوم التحرير انه اذا تغير احد اوصافه بالمتنجس و ان لم يسلبه الاطلاق نجس كمنطوق المنقول عن الشيخ و ما نقله فى المعتبر ساكتا عليه يدل بمفهومه ان الكر لايكفى فى تطهيره مطلقا لقوله الا ان يختلط بما زاد على الكر و الصراط المستقيم ما ذهب اليه المحقق الثانى و (رجحه خ) الشهيد فى المختصرين و اللمعة و هو ظاهر الذكرى و هو احد قولى المصنف كما قاله فى الذكرى و جعله اشبه مختارا له و اختاره الشهيد الثانى فى الروضة و افتى به ابن فهد فى موجزه و هو انه اذا القى عليه كر فصاعدا دفعة عرفية و لم يسلبه الاطلاق و ان تغير به احد اوصاف المطلق فقد طهر لان التغير بغير النجاسة لايخرج المطلق عن حكمه فيكون الكل ماء مطلقا لايقال انما تغير بالمتنجس المصاحب للنجاسة فى جميع اجزاء المضاف الذى غير لون المطلق و المنقول عن الشيخ الحاق المتغير بالمتنجس بالمتغير بالنجاسة لذلك فلايكون طهورا بل و لا طاهرا حتى يلحقه (لايلحقه خ) تغير فى احد اوصافه لانا نقول ان الالحاق لا دليل عليه بل الاصل خلافه على انه ماء مطلق حينئذ اتفاقا فاذا لاقى النجس طهره بقوة لطيفته و هذا التغيير ليس من النجاسة فلايتصور الحكم بالنجاسة مع المطلق الكثير الا بالتغيير بالنجاسة فحسب و ان سلبه الاطلاق فان كان قبل الامتزاج او معه كان نجسا لان النجاسة فى مضاف لا فى مطلق و قول المصنف ان التغيير بالمتنجس لا بالنجاسة لاتجد له نفعا لان المضاف حامل لها و لاتزول ابدا عنه حتى يتخلله المطلق و يسلب عنه الاضافة لان النجاسة لازمة لها لاتنفك عنها فكان المطلق مضافا مع وجود النجاسة فيه فينجس و قول المصنف ان الكثير لاينجس الا بنجاسة (بالنجاسة خ) مسلم له فى المطلق لكن هذا مضاف و لايقول هو بفائدة الكثير (الكثرة خ) فيه و ان كان بعد الامتزاج كما لو كان فى ماء الزعفران مثلا شيئا منه (و خ) لم يذب ثم نجس و امتزج بالكثير ثم بعد المزج و التخلل ذاب ذلك حتى سلبه بذلك الذائب الاطلاق فانه طاهر غير مطهر و اعلم ان

مجرد الاتصال بدون الممازجة الظاهرة هنا لاتنفع بخلاف القليل المطلق اذا نجس فانه على ما اخترناه انفا يكفى فيه مجرد الاتصال و قد ذكرنا دليله فى خلال شرحنا هذا مرارا و ما يوجد فى عباراتهم فالمراد (به خ) مجرد المزج سواء تغير ام لا سلب الاطلاق ام لا كما هو مختار المصنف فى اكثر كتبه اذ الاقوال ثلثة كما نقلناه عن الذكرى الاول قول المبسوط و الاخران للمصنف فراجع و قال الشيخ يحيى بن عشيرة البحرانى فى شرح الجعفرية و ينبغى ان يعلم ان موضع النزاع ما اذا اخذ المضاف النجس و القى فى الكثير المطلق فسلبه الاطلاق و لو (فلو خ) انعكس الفرض وجب الحكم بعدم الطهارة جزما لان موضع المضاف النجس نجس لا محالة فيبقى على نجاسته لان المضاف لايطهر و المطلق لم يصل اليه فينجس المضاف به على تقدير طهارته انتهى.

اقول و هذا غير متجه لان موضوع المضاف النجس ليست نجاسته منفصلة متميزة غير نجاسة المضاف بل هى نجاسة المضاف فالحكم بطهارة جميع اجزاء المضاف حكم بطهارة المحل جزما اذ نجاسة المحل ليس الا عبارة عن نجاسة الاجزاء اللاصقة به بما حملت من النجاسة فاذا زالت نجاستها و طهرت كما هو المفروض فمن اين يحكم بنجاسة المحل فالاصح عدم الفرق بين الحالين على ان الاصحاب لم يذكروا الفرق اذ ليس بين اطراف المضاف النجس و بين الموضع نجاسة غير سطح المتنجس و هو منه و الفرض طهارته.

«و لايجوز رفع الحدث به» على المشهور الاصح لما ذكر من الادلة بل ادعى عليه الاجماع فان (بان خ) خلاف ابن بابويه فى جواز رفع الحدث الاصغر و الاكبر بماء الورد و نقل الشيخ فى الخلاف جوازه عن بعض الاصحاب غير مضرين فى الاجماع لكون الخلاف من معلوم النسب و استشكل بعدم معلومية من نقل عنهم الشيخ و كون دعواه الاجماع يدل على المعلومية عنده و يحتمل انه اراد به ابن بابويه و اعتقاد الاجماع بعد المعلومية غير مسلم لان نقله عن بعض اصحاب الحديث يحتمل عدم المعلومية فلايتحقق دخول المعصوم فيه كذا قيل و حكى المصنف عن ابن بابويه بانه (انه خ) يجوز الوضوء و الغسل من الجنابة بماء الورد

لما رواه فى الكافى عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابى الحسن عليه السلام قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلوٰة قال لا بأس بذلك و طعن فيها بسهل بن زياد و بما نقله ابن بابويه عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد من عدم الاعتماد على ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس فكيف يستدل بها، اقول لا حجة على ابن بابويه بذلك لان اعتماد المتقدمين ليس على مثل هذا الاصطلاح الجديد و انما يحتاج اليه من لم تصل اليه الكتب الاصول و جهل القراين الموجبة للعمل مع ان بعض الاصحاب ذكر ان الرواية موجودة فى اصل يونس فلايضر توسط محمد و لا سهل بن زياد و لا احتمال كون على بن محمد غير علان كما ذكره بعضهم او عدم اعتماد علان كما ذكره فخرالدين فى جامع المقال حيث جعل (صحة خ) عدة سهل متوقفة على صحة النقل عن النجاشى بأن محمد بن ابى عبدالله فيها هو ابن عون الاسدى فان كان صح النقل صحت و الا فلا مع انه ذكر فيها علان و لم يصححها به و اعلم ان عبارة الصدوق فى الفقيه هكذا و قال الصادق عليه السلام اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء و القلتان جرتان و لا بأس بالوضوء منه و الغسل من الجنابة و الاستياك بماء الورد انتهى، و نسخة الاصل ليس فيها لفظة منه فعلى تقدير ثبوتها فالظاهر ان مرجع الضمير الكر المعبر عنه بالقلتين فيكون كلامه على هذا طبق كلام المشهور و الفائدة فيه الرد على الحنفية فانهم لايجوزونه و ورد فى اخبارنا ذلك و حمل على التقية منهم و يكون قوله و الاستياك بماء الورد جملة برأسها و على نسخة الاصل فالظاهر منها ما نقل عنه لان الاستياك معطوف على ما قبله و يكون المجرور متعلقا بالثلاثة و هذا هو الظاهر لنقل العلماء منه ذلك و لتصريحه فى اخر اماليه بذلك حيث يقول و لا بأس بالوضوء و الغسل من الجنابة بماء الورد و الاصح المشهور كما قلنا للاجماع سابقا و لاحقا كما فى الذكرى و هذا يؤيد ان من نقل عنه الشيخ معلوم النسب كما هو الظاهر و لرواية ابى نصر (ابى بصير خ) عن ابى عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلوٰة قال لا (الا خ) انما هو الماء و الصعيد و صحيحة ابن المغيرة عن بعض الصادقين (ع) قال

اذا كان الرجل لايقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلايتوضأ باللبن انما هو الماء و التيمم فان لم يقدر على الماء و كان نبيذا فانى سمعت حريزا يذكر فى حديث ان النبى صلى الله عليه و آله قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء و الظاهر ان قوله فان لم يقدر على الماء الخ، انه كلام ابن المغيرة و المراد بالنبيذ هنا ما طرح فيه تميرات ليطيب طعمه و تذهب ملوحته و لم يسلبه الاطلاق و المراد بالماء فى الروايتين الماء المطلق (للاطلاق خ) و هو الطهور و لقوله تعالى و انزلنا من السماء ماء طهورا فامتن بالمطلق المنزل من السماء و لو كان الطهور يحصل فى غيره لكان الامتنان بالاعم منه اعم امتنانا و لجواز وجدان المضاف عند فقدان المطلق الموجب للتيمم فى قوله تعالى و لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا حيث امر بالتيمم مع فقد المطلق وجد المضاف او لا و لشذوذ رواية يونس لمقابلتها لاجماع الخاصة و مطابقتها لمذهب العامة كابى بكر الاصم و ابن ابى ليلى فتحمل على التقية و قد قال بعض العلماء ان اكثر النقل عن الرضا عليه السلام فى خراسان بمجمع كثير من العامة و لهذا ترى اكثر الاخبار المنقولة عنه صلوات الله عليه توافق العامة و كونها فى اصل يونس لاينافى حملها على التقية نعم ينافى الطعن فيها بالرواة و لجواز حمل ذلك على التحسين و التطيب به للصلوٰة كما ذكره الشيخ لان استعمال الرائحة الطيبة افضل منها لغيرها و الاخبار به متظافرة و قول بعض العلماء ان سلم التحسين فى الوضوء نظرا الى معناه اللغوى لم يسلم فى الغسل و كيف يمكن حمل الاغتسال عليه لا معنى له لانه اذا امكن الحمل فى الوضوء على التطيب للصلوٰة و انها به افضل و هو معنى التحسين لها فالاغتسال به ابلغ فى التطيب و التحسين فيكون ابلغ فى الامكان و نفى البأس منه عليه السلام عن ذلك نفى للاسراف فى الطيب و لو اغتسلت به اذ لا اسراف فى الطيب و لجواز ان يكون المراد بقوله ماء الورد الماء الذى وقع فيه الورد و لم يخرجه عن الاطلاق فانه يسمى ماء الورد بالمجاورة كماء البئر و ماء البحر و قال المصنف فى التذكرة (هو خ) محمول على اللغوى او على الممتزج بماء الورد بحيث لايسلبه الاطلاق و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و لما مضى من التحقيق و لان المنع من الصلوٰة

بدون الطهارة شرعی لا خلاف فيه بين المسلمين فتبقى ذمة المكلف مرهونة بالامر بالطهارة من رافع للمنع يقينا و لا يقين فی الطهارة من المضاف برفع المنع بهذه الرواية و لاسيما فی مقام مرجوحية الخلاف و لا ريب فی ان الاحتياط للرفع مع وجود المائين فی استعمال المطلق و قول الشيخ التقى محمدتقى المجلسى (ره) ان الاحوط مع عدم المطلق الوضوء بالمضاف لا التيمم ضعيف لما مر و لانه ليس بماء و فاقد الماء فرضه التيمم للكتاب و السنة و الاجماع و كانه جنح الى ما رواه ابن بابويه فان صاحب التنقيح قال ان ابن بابويه لايجوز ذلك مطلقا بل بماء الورد خاصة فی السفر عند عدم المطلق و قال فی الذكرى و ظاهر الحسن بن ابى عقيل حملها على الضرورة و طرد الحكم فی المضاف و الاستعمال و الاحتياط احسن من التجويز.

«و لا الخبث به و ان كان طاهرا» هذا مذهب اكثر الاصحاب و خالف فی ذلك ابن ابى عقيل فجوز به رفع الخبث مع عدم المطلق لانه اولى من الصلوٰة فی النجاسة و السيد المرتضى فی شرح الرسالة و قال يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء و هو قول المفيد فی المسائل الخلافية لاطلاق قوله تعالى و ثيابك فطهر و بما رواه الجمهور ان خولة بنت يسار سألت النبى صلى الله عليه و آله عن دم الحيض يصيب الثوب فقال صلى الله عليه و آله حتيه ثم اقرضيه ثم اغسليه و لما رواه حكم بن حكيم الصيرفى عن الصادق عليه السلام قلت لااصيب الماء و قد اصاب يدى البول فامسحه بالحايط ثم تعرق يدى فامسح وجهى او بعض جسدى ثم يصيب ثوبى قال لا بأس و رواية غياث بن ابراهيم عن ابى عبدالله عليه السلام عن ابيه على عليه السلام قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق و وجه الاستدلال (فی الاية خ) انه تعالى فی الاية امر بتطهير الثياب و لم يخصص ذلك المطلق و لو اريد لبين و اطلق ليتناول كل مايع و كذا فی الرواية و كذا صرح به فی رواية (روايتى خ) حكم و غياث فانهما صريحتان فی ان المايع يزيل الخبث كازالة الدم بالبصاق و ما ذكر فی بعض الروايات من الازالة بالماء لاينفى ما سواه لانه احد الاشياء المزيلة للخبث و مثل حسنة الحلبى قضية فی عين و قضايا الاعيان

لا عموم لها فسلم ما نحن فيه و لو سلم التخصيص لم يدل على التعيين لجواز ان يكون للاغلبية و الافضلية شرعا او عرفا او الاكثرية و لان عين النجاسة لو حكت لم يبق ما يتوجه اليه الخطاب كمن نذر ذبح شاة فماتت و لان الاصل جواز الازالة بكل مزيل فيبقى حتى يرد المنع الصريح و لان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة اذ الثوب لاتلحقه عبادة و دعوى الاختصاص من التبادر العادى مردودة لان العادة لاتجب و لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت و النفط و غيرهما مما لم تجر العادة بالغسل فيه و لما جاز ذلك و لم يكن معتادا اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة و ان المراد بالغسل ما يتبادره اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة و به قال ابوحنيفة و احمد فى احدى روايتيه و الاصح المشهور لما رووه فى صحيحتى مسلم و البخارى من حديث اسماء ان امرأة سألت النبى صلى الله عليه و آله عن دم الحيض يصيب الثوب فقال صلى الله عليه و آله حتيه ثم اقرضيه ثم اغسليه بالماء و لما روى اصحابنا فى حسنة ابى العلا الخفاف قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن بول الصبى يبول على الثوب فقال (قال خ) يصب عليه الماء ثم يعصره و روى عن ابى عبدالله عليه السلام عن بول الصبى قال يصب عليه الماء و لحسنة الحلبى ايضا عن ابى عبدالله عليه السلام رجل اجنب فى ثوبه و ليس معه غيره فقال يصلى فيه و اذا وجد الماء غسله و غير ذلك مما ذكر فيها الماء للازالة، وجه الاستدلال ان ازالة النجاسة اذا اطلقت تبادر الى الازالة بالمطلق و التبادر امارة الحقيقة فحقيقة الازالة لاتوجد بدونه و ان اطلقت الى (على خ) الازالة بغيره فمجاز كما فى رواية غياث لان غير المطلق انما يزيل ما كثف من النجاسة و اما قلعها حقيقة فلايحصل بغير المطلق لانه بالغ فى رقته و لطافته و سرعة انفصاله و اتصاله و اضمحلاله و عدم دسومته و لزوجته مع ثقله و تلززه و عظم بلته فهو اشد المائعات نفوذا فاذا مر بالنجاسة استخرجها من مسام المماس بحذافيرها و انفصل بها فى اسرع فعل على ما فيه من الطيب و البركة و امتنان الله تعالى به علينا لطهارة النجاسة المعنوية التى هى الحدث كما عن (عند خ) المفيد و السيد و (ان خ) غيره لايرفع الحدث مع ان

العمدة فى ذلك على النية و هما يعلمان ان المطلق ابلغ فى الازالة فاعتباره فى ازالة الخبث اولى لعدم النية و لكثافته و لان من الخبث لطيفا لا يتعلق (لايتعقل خ) ازالته بكثيف بدون ازالته مع لطخ من المتنجس كالبول و الماء النجس فلايقلعهما ما هو اغلظ منهما لشدة نفوذهما الا مع ما حلا فيه كباطن القدم بالارض لتحلل الاجزاء لاسيما بالوطء على الارض تحللا سيالا كما حقق فى محله و للنص و المطلق متعبد به لذلك لما ذكرنا من عظم صفاته و ما لم نذكر انظر الى بيان جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فيما نقل عنه فى مصباح الشريعة قال عليه السلام فان الله قد جعل الماء مفتاح قربته و مناجاته و دليلا الى بساط خدمته و كما ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهر يطهر (يطهرها خ) الماء لا غير قال (الله خ) تعالى و هو الذى ارسل الرياح بشرى بين يدى رحمته و انزلنا من السماء ماء طهورا الى ان قال (ع) و تفكر فى صفاء الماء و رقته و طهوره و بركته و لطيف امتزاجه بكل شىء و فى كل شىء و استعمله فى تطهير الاعضاء التى امر الله بتطهيرها الحديث، و لان المايعات لغلظها و لزوجتها و دسومتها بالنسبة الى المطلق و بطء نفوذها و نفودها اذا حملت شيئا من النجاسة لم تنفصل عن المغسول بل يبقى اجزاء منها بما فيها من النجاسة فتتسع النجاسة كما هو ظاهر و عدم ذكر المطلق فى بعضها فى الغسل اتكال على ما علمه السائل بل لو اريد غيره لوجب الارشاد اليه لانه غير معلوم لا فى التبادر و لا فى العادة و لا فى الخواطر و لان قضايا الاعيان حجة و الا لوجب التخصيص من الشارع كما فى صلوٰته صلى الله عليه و آله اذا ام الناس فى مرضه و هو قاعد سلمنا لكن اين ما امرونا بالتفريع اذ القوا الينا الاصول و لبطل العمومات و تعطلت الاحكام فى اكثر ما تعم به البلوى و التخصيص بالذكر ان لم يدل على التعيين احتيج الى التبيين و السكوت مع التخصيص بالذكر مع عدم سؤال يقتضيه و لا قرينة حال تنافيه يقتضى التعيين فيه فان قوله صلى الله عليه و آله ثم اغسليه بالماء و قوله عليه السلام و يصب عليه الماء و اذا وجد الماء غسله، ظاهر فى المدعى و قوله و لان عين النجاسة لو حُكَّت لم يبق ما توجه (يتوجه خ) اليه الخطاب ان حكت مع سطوح (سطح خ) المماس حتى

قلع معها منه شيء فمسلم و لكن هذا غير مراده و ان كان انما حك النجاسة فقط فممنوع لتوجه الخطاب اليه بالتطهير بالمطلق (المطلق خ) كما فى صحيحة العيص قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال يغسل ذكره و فخذيه و لا ريب ان الرجل لم يبق فى ذكره شيئا من جرم النجاسة و توجه الخطاب اليه لان الحك لايقلع النجاسة الا على النحو الذى ذكرنا و قوله ان الاصل جواز الازالة بكل مزيل مدفوع لان الاصل الان للشرع بعد وروده بالمطلق لان الاصل الازالة به لقوله تعالى فجعلنا عاليها سافلها فافهم فانه من مكنون العلم و قوله ان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة يدفعه ان النجاسة لم تزل و ان لم تر ظاهرا لما قدمنا اذ المشاهدة عن بصيرة تريك وجودها و لانه اذا لاقى النجاسة انفعل عنها اتفاقا فيحتاج الى تطهير، لايقال ان المطلق كذلك لانا نمنع انفعاله عند وروده على النجاسة كما هو مذهبه فى الناصريات و الاجماع انعقد على عدم انفعال المطلق فى الازالة فبقى المضاف فى شرك الخلاف و لان الثوب النجس منع الشارع عليه السلام من الدخول فى الصلوٰة به و اذن بعد غسله بالماء فلو غسل بغيره بقى رهنا فى منعه حتى يحصل الاذن و اما رواية حكم بن حكيم الصيرفى فمطرحة لان البول لايزول عن الجسد غير باطن القدمين و ما اشبههما بالتراب اتفاقا منا و منهما على ان الرواية لا دلالة فيها على الدعوى اذ (و خ) الدعوى ازالة النجاسة بالمايعات لا بالجامدات و قال صاحب الوافى انها تحتمل ان يكون المسح ازال ظاهر النجاسة كله فبقيت رطوبة المتنجس لا النجاسة و انما تجب الازالة و التطهير من النجاسة لا من المتنجس او انه شاك فى اصابة البول ليده او لكل اليد و لم تعرق كل اليد او شك فى شمول العرق لها او اصابة اليد البدن او بعرقها فانه لايضر مع اصل الطهارة اذ لاينقض اليقين بالشك ابدا و مثلها صحيحة العيص عن ابى عبدالله عليه السلام عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا، فى الاستدلال و الجواب عنها على انه ليس فيهما انه طاهر و نفى البأس يحتمل للضرورة و عدم الماء فنفى البأس عن الفعل مع الضرورة فيغسل اذا

وجد المطلق فهو اعم من الطهارة و هو لايدل على الاخص و رواية غياث المتقدمة و روايته الاخرى عن ابى عبدالله عليه السلام عن ابيه عن على عليهما السلام لايغسل بالبصاق شيء غير الدم و ما فى الكافى و هو هكذا و روى ايضا انه لايغسل بالريق شيء الا الدم ضعيفة لان الظاهر ان الاصل فيها غياث و هو بترى فلا عبرة بنقله و ان كان ثقة فان امثال هذه الفرق يتسلط عليهم الشيطان لاسيما فى روايات العمل لقوله تعالى و لاتجد اكثرهم شاكرين و انما يعتبر رواية بعضهم غالبا اذا اعتضدت بروايات الامامية و كانت مقوية او بعملهم و هذه مخالفة فى العمل و الرواية و الاصل فلايعمل بما يتفرد به و يتوجه عليه قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا فتبينا فوجدناه كاذبا على انه يمكن حملها على الاستعانة بالريق فى الغسل او على دم ما لا نفس له كدم البراغيث و غيرها و ما قيل فى حمله انه فى الصريب الصيقل (الصقيل خ) كالسيف و المرأة فيجوز بالبصاق ليس بشيء لما قلنا من اتساع النجاسة و ما رواه فى التهذيب عن عبدالاعلى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الحجامة أفيها وضوء قال لا و لايغسل مكانها لان الحجام مؤتمن اذا كان ينظفه و لم يكن صبيا صغيرا ، يحمل على ان الحجام غسله فلايغسل (يغسله خ) مرة اخرى لانه امين فى غسله بقرينة قوله اذا كان ينظفه الخ كما نرى كثيرا منهم يغسل موضع الحجامة و قد يكون لايغسل مكانها اذا كان الغسل مضرا فينظف بالخرقة تخفيفا للنجاسة و تنشيفا لئلاتتعدى و الله اعلم .

تذنيبات : الاول لو مزج الطاهر من المضاف المسلوب الاوصاف كماء الورد اذا كان كذلك بالمطلق فالحكم للاكثر عند الشيخ فان تساويا جاز الاستعمال لانه مع عدم الاوصاف و الامتزاج بمثله يتناوله الاطلاق قال فى الذكرى و القاضى ابن البراج يمنعه اخذا بالاصل و الاحتياط و قال سيد المدارك و عن ابن البراج المنع من الاستعمال مع المساواة و ظاهر عبارة الذكرى انه يمنعه مطلقا و قال المقداد فى التنقيح و قال القاضى بالمنع مطلقا اخذا بالاصل و الاحتياط و لعل السيد انما خصص منعه مع المساواة من (فى خ) نقل الذكرى حيث نقل عن الشيخ الى ان قال فان تساويا جاز الاستعمال و القاضى ابن البراج الخ ، يجعل (بجعل خ)

ضمير يمنعه يعود الى حالة المساواة و الظاهر من الذكرى الاطلاق كما قاله المقداد صريحا قال فى الذكرى و الشيخ الفاضل جمال الدين يقدر المخالفة كالحكومة فى الحر[1] فحينئذ يعتبر الوسط فى المخالفة فلايعتبر فى الطعم حدة الخل و لا فى الرائحة ذكاء المسك و ينبغى اعتبار صفات الماء فى العذوبة و الرقة و الصفاء و اضدادها و لا فرق هنا بين قلة الماء و كثرته انتهى، و قال نجم الدين فى الشرايع و لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر فى رفع الحدث به اطلاق الاسم و لم يفصل كما فصل غيره و هو قوى جدا و ان كان اذا تأملت عباراتهم لم تر اختلافا الا فى الالفاظ فان الاسم هو مناط الحكم لان اعتبار صفات الماء كما فى الذكرى و تقدير المخالفة كما هو المنقول عن المصنف انما هو لتحصيل الاطلاق الا ما ذهب اليه ابن البراج و هو غير متجه لانه اذا مزج و تناوله الاطلاق لم يكن الاصل فيه المضاف لان المضاف الاصل فيه المطلق و انما عرض ما انحل فيه حتى اخرجه عن الاطلاق فاذا توجه الاطلاق الذى هو خاصة الحقيقة التى هى الاصل ذهب اسم المضاف الذى هو عارض بسبب عارض و اما الاحتياط فانما هو فى استعماله لا فى تركه و التيمم لان التيمم انما يشرع اذا لم يوجد المطلق (كما هو ظاهر خ) هذا فى معدوم الاوصاف و اما موجود الاوصاف فالحكم باعتبار الاسم باجماع الاصحاب على ما نقله جماعة.

الثانى لو اشتبه المضاف بالمطلق و لم يكن غير المشتبه وجب الطهارة بكل واحد منهما لان ذلك مقدمة للواجب اذ لاتحصل (لايحصل خ) بواحد فقط للشك فى المطهر مع تيقن الحدث و ما لايتم الواجب الا به واجب و لايضرها عدم الجزم بالنية عند كل طهارة لان اشتراط الجزم فى الممكن نعم يشترط الجزم فيهما لا غير و لو وجد غير المشتبه وجب اجتنابهما و استعماله خاصة للجزم فى النية و كذا لو امكن مزجهما و لايخرج المجتمع عن الاطلاق وجب و لايستعمل كل منهما

---

[1] ذكروا فى باب الجراحات ان الحر اصل العبد فى المقدر و ما لا تقدير فيه فالعبد اصل الحر فان الحكومة انما تتحقق بفرض الحر عبدا خاليا من الجناية و يقوم حينئذ ثم يفرض بعد متصفا بها و ينسب التفاوت بين القيمتين فيؤخذ من الدية التى هى قيمة الحر بقدر النسبة ما لو كان عبدا هذه قيمته و بهذا الطريق هنا يستبين عنده (ره) حكم الماء الممتزج، منه (اعلى الله مقامه)

حينئذ فلايرتفع و الحال هذه بذلك الحدث الا عند من قال بالتخيير فى المزج و عدمه و بعضهم منع من المزج و بعضهم منع من استعمالهما كما ذكره المصنف فى النهاية و قال الشهيد فى الذكرى و لو ميز العدل فى هذه المواضع امكن الاكتفاء لاصالة صحة اخباره و فيه ان مفاده الظن و لايصار اليه مع امكان التوصل الى العلم باستعمال المطلق باستعمالهما و مثله التحرى و لو اخبر العدلان فالظاهر الاكتفاء باخبارهما لوجوب قبول شهادتهما شرعا و الاولى ما ذكر اولا و لو انقلب احدهما فالظاهر وجوب الوضوء و التيمم لتيقن حصول براءة الذمة من عهدة التكليف لاحتمال ان المنقلب هو المضاف فيتوضأ بالمطلق و لانه قبل الانقلاب كان مقطوعا بوجوده و لاحتمال ان الباقى المضاف او المشتبه به كما قيل فتيمم (فيتيمم خ) و ليكن التيمم اخيرا ليتجه (لتتجه خ) صحته و يحتمل التيمم خاصة لان التكليف بالوضوء انما هو مع وجود المطلق و لم يتحقق و الا لتعين و لان الاصل البراءة من وجوب طهارتين و لان المضاف لايرفع الحدث سواء كان عالما بكونه مضافا او لا و عالما بالحكم او لا قال المصنف فى النهاية فكما يجوز (لايجوز خ) رفع الحدث بالمضاف فكذا لايجوز بالمشتبه به و الوجه الاول و عندى انه لا فرق بين المشتبه الواحد و بين المشتبهين و انقلب احدهما و المصنف فرق بين المسألتين و هو كما ترى نعم لو اخبر العدل هنا بأن المنقلب (المشتبه خ) هو المضاف امكن الاكتفاء لافادته الظن و المرء متعبد بظنه و لاينتقل الى البدل مع ظن وجود المبدل للخبر و اما العدلان فبطريق اولى.

الثالث لو نقص المطلق عن الطهارة و امكن تتميمه بالمضاف بحيث يبقى على اطلاقه فالوجه وجوب المزج لتوقف حصول الواجب على ممكن التحصيل و تحصيله بالمزج فيجب و قال فى المبسوط لايجب عليه بل يكون فرضه التيمم و الاحوط و الاصح الاول لما قلنا و للاتفاق على صحة الطهارة به و للاتفاق على تعينه بعد المزج و عدم جواز التيمم بعد حصول هذا الماء و لو وجد مطلقا اخر تخير بينه و بين تتميم هذا واجبا تخييريا و استعمل ما شاء.

الرابع لو وقع فى احد الانائين او اكثر نجاسة و اشتبها لم يجز استعمال

احدهما فى رفع حدث و لا خبث و لا فى شرب الا مع الضرورة و ادعى اكثر اصحابنا عليه الاجماع و يكون فرض المحدث الذى لايجد غيرهما التيمم لما رواه عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر لايدرى ايهما هو و ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا و يتيمم و مثله رواية سماعة و هما و ان كانا فاسدى المذهب الا انهما ثقتان فى الحديث و هما من الاوعية السوء التى ملأها عليهم السلام علما لتنقلها الى شيعتهم كما ورد عنهم عليهم السلام و الاصحاب تلقوهما بالقبول و عملوا و افتوا بمضمونهما و وهنهما منجبر بالشهرة و العمل و القبول و حملهما على المتغيرين احدهما بطاهر و الاخر بنجس عدول عن الظاهر المتبادر لايلتفت اليه بعد ما ذكرنا (ذكر خ) و لايفيد التحرى شيئا قال المصنف فى النهاية و لان الصلوٰة بالماء النجس حرام فالاقدام على ما لايؤمن معه ان يكون نجسا اقدام على ما لايؤمن معه فعل الحرام فيكون حراما و لانه لو جاز الاجتهاد هنا لجاز بين الماء و البول الخ، و قال هنا فى المعتبر و لو كان التحرى صوابا لاطرد فى الماء و البول و قد اجتمعوا على اطراح التحرى هناك و الاصح صحة التيمم لهذا و ان لم يهرق الانائين خلافا للنهاية و الاهراق فى الروايتين كناية عن النجاسة لامكان الانتفاع بهما للشرب للضرورة و امكان تطهيرهما على حال كما لو وضعا لتقاطر المطر و لو انقلب احدهما لم يجز التحرى و لم يزل يقين النجاسة و ليس الاصل الطهارة بل الاصل لحكم الشرع النجاسة خلافا لبعض الشافعية فيتوضأ و الحق و الاحوط ما قدمناه و لو ميز العدل لم يكف و ان اخبر بالسبب لعدم الدليل على القبول كما لايجب القبول منه لو اخبر بالنجاسة و لو ميز العدلان او اخبرا بالنجاسة قبلت شهادتهما لوجوب قبولها شرعا و تمسك ابن البراج باصل الطهارة فى النجاسة معارض بالاصل الشرعى من قبول ذلك و ان لم تفد القطع اذ مبنى اكثر احكام الشرع على ذلك و هذا احدها و لو شهدا بنجاسة احد الانائين و اخران بنجاسة الاخر فان لم يتنافيا نجسا معا و ان تنافيا فقال صاحب الذكرى ان ذلك اشتباه و القرعة و نجاستهما و طرح الشهادتين ضعيفة و قال الشيخ فى الخلاف سقطت شهادتهما و

اطلق و قال فی المبسوط الی ان قال علی وجه یمکن او لایمکن لایجب القبول منهما و الماء علی اصل الطهارة و (او خ) النجاسة فایهما کان معلوما عمل به ثم قال و اذا قلنا اذا امکن الجمع بینهما قبلت شهادتهما و حکم بنجاسة الانائین کان قویا لان وجوب قبول شهادة الشاهدین معلوم من (فی خ) الشرع و لیس متنافیین انتهی، و الاصح ما ذکره فی الذکری من ان ذلك اشتباه لانه مقتضی قبول الشهادة و النجاسة من النص فیحکم بنجاستهما للروایتین و الحکم بالنجاسة هنا بالبینتین یوجب رفعهما و طرحهما مذهب الشافعی عند تعارض البینتین و مذهب اصحابنا اذا اشکل الامر الرجوع الی القرعة لکونها لکل امر مشکل و لیس هذه المسألة من مواضعها اذ موضعها (ما خ) لا مناص عنه و هذه لها المناص عنها الی التیمم.

تنبیهان: الاول لو تطهر باحد الانائین او بهما لم یصح صلوٰته و لم یرتفع حدثه و لا فرق بین ان یصلی بعد الوضوئین او بعد احدهما للمنع من استعمالهما بخلاف ما لو کان الاشتباه بین المطلق الطاهر و المضاف او المستعمل فی الحدث الاکبر علی المنع من استعماله ثانیا.

الثانی لو احتاج الی امساك احدهما خوف العطش امسك ما شاء و لایتحری لعدم الفائدة و لو کان معه متیقن الطهارة و احد المشتبهین و اشتبها وجب الاجتناب للزوم اخذ الحائطة للدین و لو عطش شرب المتیقن و تیمم و کذا لو اراد الامساك للشرب او الطهارة امسك الطاهر و کذلك فی ازالة الخبث و لو احتاج الی الشرب و الازالة شرب الطاهر بخلاف المضاف و المستعمل فی الحدث الاکبر فان الطهارة اولی بالمطلق المطهر و ازالة الخبث اولی به مع المضاف لا مع المستعمل و قال المصنف فی النهایة و یحتمل وجوب استعمال احدهما فی غسل النجاسة عن الثوب و البدن مع عدم الانتشار لاولویة الصلوٰة مع شك النجاسة علیها مع تیقنها و مع الانتشار اشکال فان اوجبنا استعمال احدهما فی ازالة النجاسة فهل یجب الاجتهاد او یستعمل ایهما شاء الاقوی الاول انتهی، و الصحیح المنع و علی الجواز فالاقوی عدم وجوب الاجتهاد لما مر و الله اعلم.

تذنیب تنظر سید المدارك فی اصل هذه المسألة بأن اجتناب النجس لایقطع

بوجوبه الا مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه و فيه ان المشتبهين واحدهما بول لايتحقق (لم يتحقق خ) النجس بعينه بل هو مشكوك فيه كما نقول مع انهم اتفقوا على اجتنابهما قولا واحدا و لا فرق بين الصورتين على ان القطع بوجوب (يوجب خ) الاجتناب ثابت بهاتين الروايتين المعتضدتين بالعمل المدعى عليه الاجماع عملا و فتوى و استبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا كما ذكر (ذكرنا خ) غير ملتفت اليه بعين التحقيق و التنظير بحكم واجدى المنى فى الثوب المشترك قياس مع الفارق و الفارق النص و لان مناط الحكم فى (مناط حكم خ) واجدى المنى بمكلفين كل منهما كلف لوصف اقتضاه لا باعتبار اخر (الاخر خ) و ان اقتضى الاشتراك فى ثوب واحد حصر الجنابة فيهما فان كل واحد مكلف بنفسه لا باعتبار الاخر فلما لم يكن المقتضى موردا للتكليف ضعفت نسبة الجنابة التى لم تصح نسبتها اليها (اليهما خ) الا من جهة الاشتراك الى مكلف لايصح ان يخص عقلا و لا نقلا بما لايختص به و لقوله تعالى و لاتزر وازرة وزر اخرى فسقط لزوم الحكم لكل منهما و لهذا اذا قويت الرابطة بينهما حتى كأنهما شيء واحد ظهر اثر الاختصاص كما لو ام احدهما الاخر فان المأموم على الاصح لما قلنا تبطل صلوٰته اذا لم يقرأ لنفسه و اذا قرأ ضعفت الرابطة و قوى الاستقلال زال الاحتمال فهم من فهم ثم لما زال الاختصاص المقتضى للزوم المقتضى للوجوب اقتضى الاشتراك و العموم لاستحباب الغسل لهما مثلا و غيره و اما فى الانائين المشتبهين فان مناط الاشتباه المشتمل على الممنوع منه بمكلف واحد و ان كثرت المشتبهات او لم يبق الا واحد منها فكلف بما اختص به بل لايمكن فرض الاشتراك و ان كثر المكلفون كما هناك فالمسألة فى الحقيقة على العكس فالمناظرة بها قياس مع الفارق و قول السيد و اعترف به الاصحاب فى غير المحصور ايضا و الفرق بينه و بين المحصور غير واضح عند التأمل انما فرقوا بين المحصور و غيره ان غير المحصور لو وجب اجتنابه لزم الحرج و هو منفى بالاية و لايلزم من اجتناب المشتبهين حرج بل لنا المخرج الى التيمم و اذا احتيج اليهما للشرب كما مر جاز بل وجب استعمالهما و قوله و يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع

النجاسة فى الماء و خارجه لم ينجس الماء بذلك و لم يمنع من استعماله و هو مؤيد لما ذكرناه مدخول لان الشك فى النجاسة لايعارض اصل الطهارة و اما هناك فالاصل النجاسة من حكم الحاكم حتى يرد منه التطهير و لم يرد و لايقال ان الاصل هنا (هناك خ) الطهارة لان ذلك الاصل محاه الاصل الطارى فهذا الان هو الاصل و انتقلنا من معلوم الى معلوم و قوله اطلاق النص و كلام الاصحاب يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين ما لو كان الاشتباه حاصلا من حين العلم بوقوع النجاسة و بين ما لو طرأ الاشتباه بعد تعين النجس فى نفسه ثم قال و الفرق بينهما محتمل لتحقق المنع من استصحاب ذلك المتعين فيستصحب الى ان يثبت الناقل عنه منقوض بمنع الاحتمال لان تعين النجس فى نفس الامر حاصل قبل الاشتباه و بعده كما هو المفروض و انما المفقود تعيينه بعد الاشتباه فى الحالتين و قد ثبت الناقل عن الاستصحاب و هو النص فثبت حكم المنع منهما مطلقا و قوله و لو اصاب احد الانائين جسم طاهر بحيث ينجس بالملاقاة لو كان الملاقى معلوم النجاسة فهل يجب اجتنابه كالنجس ام يبقى على اصل الطهارة فيه وجهان اظهرهما الثانى و به قطع المحقق الشيخ على (ره) فى حاشية الكتاب و مال اليه جدى قدس سره فى روض الجنان لان احتمال ملاقاة النجس لايرفع الطهارة المتيقنة الخ، مدفوع بأن اختيارهما لاينافى ما قلناه و انما ينافى ما قاله لان من يقول بذلك اراد ان الانائين من جهة النص منع من استعمالهما فقام ذلك مقام نجاستهما (النجاسة خ) فى حظر الاستعمال فاذا باشر احدهما جسما يبقى على اصل الطهارة و لكن ليس هذا مقابلا لكلامنا بل المقابل لكلامنا انه اذا ازيل به نجاسة او تطهر به عن حدث هل يطهر الخبث و يرتفع الحدث فليقل و دون ذلك خرط القتاد فاذا لم يزل الخبث و لايرفع الحدث لم يكن له مصرف الا انه اذا باشر الطاهر لم ينجسه فلايكون للتنظر (للتنظير خ) من اصله فائدة.

الخامس لاتجوز الطهارة من الماء المغصوب لانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه و هو قبيح ممنوع منه عقلا و نقلا فان استعمله فى رفع الحدث بطلت الطهارة ان علم الغصب و الحكم و اثم و لزمه المثل او القيمة و لو اشتبه بالمباح فالاظهر و

الاحوط وجوب تجنبهما فلو تطهر بهما بطلت لاستلزامه للتصرف فى مال الغير بغير اذنه و هو منهى عنه و النهى فى العبادة يستلزم الفساد و كل منهما منهى عنه لاستلزامه ذلك اذ لا يرتفع الحدث باستعمال احدهما قولا واحدا و لانه لا يؤمن معه ذلك المحذور و لايكفى الاجتهاد و لا التحرى و قال فى المنتهى و لو تطهر بهما ففى الاجزاء نظر ينشأ من اتيانه به و هو الطهارة بماء مملوك فيخرج عن العهدة و من طهارته بماء منهى عنه فيبطل و هو الاقوى و لو جهل الحكم فكذلك عند الاكثر لعدم المعذورية و القول بالصحة فى الاشتباه مع جهل الحكم قوى و ان كان القول بالبطلان مع تعين الغصب و جهل الحكم اقوى و لو جهل الغصب او نسيه صحت طهارته لامتثاله بالمأمور (به خ) و لان المانع هو العلم بالغصب و هو مفقود فلايكون منهيا عنه و لقوله صلى الله عليه و آله رفع عن امتى الخطاء و يلزم الجميع المثل او القيمة (كما مر خ) لان الجهل و النسيان انما يرفع الاثم لا الحق حتى انه لو استمر الجهل و النسيان الى الاخرة تولى اداءه الشارع عليه السلام و اذا لم ينكشف الحال من المشتبه طلب الخلاص من الحق بصلح او شبهه و لو انكشف فان وافق المغصوب فكما مر انفا و لو وافق المباح سقط الضمان خاصة و لو اذن المالك فان خصص اقتصر على تخصيصه و ان اطلق لم يشمل الغاصب لان شاهد حال الغصب اقوى من اطلاق الاذن و لو اذن لكل احد فالظاهر انه لا يشمله لذلك ما لم يخصصه ثم ان كان قبل الاستعمال فان علم الاذن قبل فلا كلام فى الجواز و لو لم يعلم ففى صحة طهارته اشكال ينشأ من جرأته على ما نهى عنه فتبطل و من امتثاله الامر المطابق للواقع و الاصح البطلان و لا يعتبر بالظن الكاذب و اما الاثم فان تاب من لم يعلم الاذن و طلب من المالك البراءة مع الامكان او عزم مع عدمه فلا اثم و الا فلا و ان كان بعد الاستعمال لم يؤثر شيئا فى رفع الحدث من استعماله (لاستعماله خ) للمنهى عنه و النهى يستلزم فى العبادة الفساد لمنافاته للقربة فهو محدث تجب عليه الطهارة لما تجب له و على كل تقدير فلا يؤثر الاذن فى سقوط الضمان شيئا و لو استعمل ذلك المغصوب او المشتبه به فى ازالة النجاسة طهر المحل و اثم و ضمن للمنع من التصرف فى مال الغير بغير اذن و كذا فى المشتبه على النحو الذى

مر و لو صلى فى الثوب المغسول بالمغصوب و كان رطبا فان امكن انفصال ما فيه من الماء بالعصر و رده الى مالكه وجب فلو صلى فيه بطلت صلوٰته و لو لم يمكن استخراج شيء منه صحت (صلوٰته خ) لانه كالشيء التالف الذى لايمكن رده و مثل هذا ماء الشيء الذى لايقصد منه الماء لذاته كالبطيخ لو اصاب الثوب ماؤه و هو مغصوب صحت صلوٰته لذلك و غسل الميت عبادة على الاصح لاعتبار النية فيه و هى الفارقة بين العبادة و غيرها و لدلالة بعض الاخبار على ذلك فى تعليل وجوبه بخروج النطفة و تشبيهه بالجنابة فتجرى فيه تلك الاحكام و قيل انه كازالة النجاسة و النية تكليف الحى و التعليل و التشبيه لا دلالة فيهما فيطهر بالمغصوب و الاصح الاول.

تتمة لو غصب ارضا فحفر فيها بئرا فالاصح ان الماء ايضا مغصوب لاتجوز به الطهارة و لو اجرى اليها ماء مباحا فان حصل فى ملكه قبل لم يكن مغصوبا و الا فقيل انه يملكه المالك بحصوله فى ملكه و ان لم يتول سياقه و الاصح انه ليس بمغصوب و انه للسائق و يترتب عليها ما مر من الاحكام و يتيمم مع وجود المغصوب لانه بحكم المعدوم و كذا المشتبه للنهى عن استعماله على الاصح كما ذكرناه.

قال قدس سره «مسائل» و هى اربع ذكر لتتميم مباحث المياه «الاولى: الماء المستعمل فى رفع الحدث طاهر مطهر» الماء المستعمل فى رفع الحدث الاصغر طاهر مطهر اجماعا منا و عليه اكثر الجمهور لقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه و لما رواه الجمهور ان النبى صلى الله عليه و آله مسح رأسه بفضل ما كان فى يده و انه صلى الله عليه و آله قال الماء لايجنب و عنه صلى الله عليه و آله الماء ليس عليه جنابة و انه صلى الله عليه و آله كان اذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه و صب عليه السلام على جابر من وضوئه و لرواية زرارة عن احدهما عليهما السلام قال كان النبى صلى الله عليه و آله اذا توضأ اجتبى ما سقط من وضوئه فيتوضؤون به و رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل الى ان قال عليه السلام فاما

الذی یتوضأ به الرجل فیغسل وجهه و یده فی شیء نظیف فلا بأس ان یأخذه غیره و یتوضأ به و غیرها و لان الاستعمال لایخرجه عن الاطلاق لا شرعا و لا عرفا و لا لغة فیکون طاهرا للآیة و الروایة و للاستصحاب و قال الشافعی فی الجدید انه طاهر غیر مطهر لکونه مضافا الی الاستعمال و قال ابوحنیفة انه نجس نجاسة غلیظة کالدم لا عفو عما زاد عن قدر الدرهم منه فی ثوب المصلی و ما قدمنا من النقل منهم عن النبی صلی الله علیه و آله مبطل لما ذهبا الیه و لا فرق بین رافع الحدث الاصغر و التجدیدی و لا بین المرة الاولی و الثانیة کما توهمه الشافعی لان الحدث لیس نجاسة جسمیة کالخبث ینفصل عن محله و یکون فی الغسالة و انما هو نجاسة معنویة و خبث حکمی و لهذا یقال ارتفع و لایقال زال الا علی معنی ارتفع و بالعکس مع ان دعوی الانتقال مصادرة کما قاله صاحب المعتبر و المراد بهذا الماء ما جمع من المتقاطر من الوجه و الیدین کما اشار علیه السلام الیه فی روایة عبدالله بن سنان فی شیء نظیف و الظاهر ان المراد بقوله علیه السلام فی روایة عبدالله بن سنان فاما الذی یتوضأ به الرجل فیغسل وجهه و یده فی شیء نظیف الخ، الوضوء الشرعی لدلالة ما ذکر من الاخبار علیه بأن المسؤول عنه انما هو الوضوء لتوهم الناس انه لایستعمل مرتین فی رفع حدث فبین صلی الله علیه و آله لهم ذلك و اقرهم علیه و هو المتبادر من ذلك و صرحت به روایة زرارة و قوله فیغسل وجهه و یده فی شیء نظیف، ارشاد منه للسائل لانه اذا غسل وجهه و یده فی وضوئه فی اناء نظیف بقی علی حکم طهارته اذ لو کان فی نجس نجس علی ان الوضوء الشرعی لایحصل منه ماء ینفصل الا من وجهه و یدیه عندنا الا عند من یغسل رجلیه و لیس لنا معهم کلام و قول صاحب استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار فالظاهر ان المراد به غسل الوجه و الیدین لا الوضوء الشرعی و احتمال ارادة الوضوء الشرعی لایضر بالحال الا من جهة التخصیص بوضوء غیر الغاسل وجهه و یده و مقتضی الاول جواز الاستعمال مطلقا الا ان الاجماع قد ادعی فی المنتهی و المعتبر علی ان المستعمل فی رفع الاصغر طاهر مطهر من غیر فرق بین الذی رفع به الحدث و غیره الخ، لا معنی له لا فی ترجیحه الوضوء اللغوی من

الرواية و لا فى نقله ما ادعى عليه الاجماع لتعقيد كلامه و بعده عن مرامه و بيان ذلك لا مزية فيه و اما المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كالجنابة فهو طاهر اذا خلا جسد الجنب من النجاسة اجماعا منا للاصل و لان التنجيس انما يثبت من الشرع و لم يدل عليه و رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لايجوز ان يتوضأ منه و اشباهه من جمع المستعمل مع الغسالة التى قيل فيها بالنجاسة المقتضى للتسوية المستلزمة للنجاسة لاتدل على ذلك لان المشاركة فى المنع من الوضوء كافية و ان اقتضت المجامعة فى الذكرى (الذكر خ) لاتقتضى التسوية من كل وجه على ان المستعمل فيها محمول على استعمال من على بدنه نجاسة بقرينة التشريك فيكون غسالة كذا قاله بعض الاصحاب و للعموم الشامل له و هل هو مطهر ام لا فذهب الشيخان و الصدوقان و كثير من المتقدمين الى عدم طهوريته لرواية عبدالله بن سنان المتقدمة و لرواية بكر بن كرب قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابة فيغسل رجليه بعد الغسل فقال ان كان يغتسل فى مكان يسيل الماء على رجليه فلا عليه ان يغسلهما و ان كان يغتسل فى مكان تستنقع رجلاه فى الماء فليغسلهما و ما رواه محمد بن اسمٰعيل قال سمعت رجلا يقول لابى عبدالله عليه السلام انى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك فاغتسل و ينتضح على بعد ما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس و كذلك صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء و خبر محمد بن على بن جعفر عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال من اغتسل من الماء الذى اغتسل فيه فاصابه الجذام فلايلومن الا نفسه فقلت لابى الحسن عليه السلام ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل ما خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين و مرسلة على بن الحكم عن ابى الحسن عليه السلام و فيها و يغتسل فيه ولدالزنا و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و صحيحة ابن

مسكان و تقدمت الى غير ذلك و قال المرتضى و ابن ادريس و العلامة و من تبعهم بطهوريته لانه يمتنع التيمم مع وجوده فيجب استعماله و هو الاصح لانه ماء مطلق طاهر فى الاصل مطهر و رفع طهوريته مشكوك فيه بل لم يثبت ما يدل على ذلك لقيام الاحتمال المساوى لخلافه و قول الشيخين انه صلى الله عليه و آله نهى عن اغتسال الجنب فى الراكد فاما لسلب الطهورية او لسلب الطهارة و ايا ما كان فالمدعى حاصل و لان الصحابة اذا اعوزهم الماء لم يجمعوا المستعمل لطهارة اخرى و لما مر من الاخبار ليس بشىء لان النهى عن الاغتسال للتنزيه لا لسلب الطهارة للاجماع على ذلك و لا لسلب الطهورية و الا لماجاز استعماله مطلقا كما فى صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم و كذا يظهر من صحيحة العيص بن القاسم قال سألت اباعبدالله عليه السلام هل يغتسل الرجل و المرأة من اناء واحد فقال نعم يفرغان على ايديهما قبل ان يدخلا ايديهما الاناء قال و سألته عن سؤر الحائض فقال لاتوضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يغتسل هو و عايشة فى اناء واحد فيغتسلان جميعا انتهى، لايقال ان هذا لايلزم ان يكون مستعملا لانا نقول انه لايكاد يسلم من القطرة المنفصلة حالة الاغتسال ان تقع فى الاناء و بذلك يتحقق الاستعمال و هو ظاهر و قد صرح بذلك فى صحيحة الفضيل بن يسار عن ابى عبدالله عليه السلام قال فى الجنب يغتسل فينضح (من الماء خ) من الارض فى الاناء (انائه خ) فقال لا بأس هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج و فى الصحيح عن الفضيل بن يسار قال سئل ابوعبدالله عليه السلام عن الجنب يغتسل فينضح من الماء من الارض فى الاناء فقال لا بأس هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج و لو لم يجز استعماله لمانفى البأس عنه و ليس فى ترك الاستعمال حرج لقيام التيمم مقامه حيث لايكون رافعا للحدث مع فقد غيره من الماء كما فى صحيحة على بن جعفر عن ابى الحسن الاول عليهما السلام قال سألته عن الرجل يصيب الماء فى ساقية او مستنقع أيغتسل منه للجنابة او يتوضأ منه

للصلوٰة اذا كان لايجد غيره و الماء لايبلغ صاعا للجنابة و لا مدا للوضوء و هو متفرق فكيف يصنع و هو يتخوف ان تكون السباع قد شربت منه فقال اذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه و كفا عن امامه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله فان خشى الايكفيه غسل رأسه ثلاث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه فان السؤال عن ماء قليل يلزم من استعماله استعمال المستعمل اذا لم يجد غيره فلو لم يكن مطهرا لامره بالتيمم و لما كان المقام مقام كراهة دله على التفصى منهما مهما امكن فامره ان ينضح الارض حوله لئلاترجع الغسالة المستعملة فيه التى لاجلها ورد النهى فان الارض اذا نضحت شربت الماء بسرعة اذا كانت يابسة و لاسيما اذا كان عليها تراب فان القطرة اذا وقعت لبست منه غلافا فتدرجت و وقعت فى الماء قال له فان خشى الايكفيه يعنى اذا خشى نقص الماء بحيث يدعوه ذلك الى التيمم المشروط صحته بفقد الماء استعمل هذا و ان رجعت الغسالة فيه و هو قوله عليه السلام فان ذلك يجزيه و من اجل ان المقام مقام كراهة صرح بها خبر محمد بن على بن جعفر عليه السلام بأن استعماله قد يورث الجذام فتكون الحكمة فى الكراهة من جهة الطب كما فى هذا الخبر و من جهة النجاسة الخبيثة لان الجنب قد لايخلو منها و لهذا علل فى الاخبار المتقدمة باغتسال ولدالزنا و الناصب و حيث لم يتحتم حصول الغاية التى لاجلها جاء النهى فى كل مستعمل بفتح الميم الاخيرة بالنسبة الى النجاسة و لكل مستعمل بكسر الميم الاخيرة بالنسبة الى المرض توجه حمل النهى على الكراهة كما هو شأن امثال هذا المقام و اما رواية ابن سنان ففيها مع جمع المستعمل مع الغسالة التى لاتخلو غالبا من النجاسة ان فى طريقها ابن فضال و هو فطحى قد امرنا بالتثبت عند خبره و احمد بن هلال و هو غال ضعيف وردت فيه ذموم كثيرة عن سيدنا ابى محمد العسكرى عليه السلام مع امكان حمل نفى الجواز فيها على نفى الارجح لانه احد افراد الجواز و اما عدم جمع الصحابة للمستعمل لطهارة اخرى فان ذلك انما يكون عند قلة الماء و فى تلك الحال يكتفون عند الاستعمال باقل ما يمكن به الاجزاء و لايكاد يجتمع منه شىء ينتفع به فى طهارة مع ما فيه من الكلفة الا بأن

يجمع من كثيرين لو اتفق استعمالهم و حفظهم لذلك و هذا فرد نادر لاينبه على مثله الحكيم مع ما فيه من لزوم الاطلاع على جنابة الغير التى يراد منهم كمال الاستتار فيها فسقط الاحتجاج بذلك لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد فالقول ببقاء الطهورية مع موافقة الاصل الصحيح المتيقن هو الصحيح المتيقن و الله اعلم.

فروع: الاول الحكم ببقاء الطهورية انما هو على تقدير خلو بدن (جسد خ) الجنب و الحائض من النجاسة العينية و اما اذا كانت فيه نجاسة و كان الماء المستعمل كرا قبل الاستعمال و لم يكن بئرا فكذلك بالنص و الاجماع و ان كان بئرا فقد مر الكلام فيه فى احكام البئر و ان لم يكن كرا كان نجسا لانه ماء قليل لاقى نجاسة و قال فى المنتهى فالمستعمل اذا قل عن الكر نجس اجماعا فان اراد بالاجماع المحصل من القراين القاطعة بدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوال الاكثرين القائلين بانفعال القليل و ان ما ورد عنهم عليهم السلام مما يوهم بعدم انفعال القليل انما اريد به غايات عثر عليها على سبيل القطع من القراين الحالية و المقالية بحيث وضع كلا فى موضعها كالتقية فى صحيحة محمد بن الميسر المتقدمة هناك بقرينة ذكر الوضوء مع الغسل مثلا و كالقلة العرفية العامة لا الخاصة و ان المراد بالقذر المذى لا المنى كما مر الى غير ذلك حتى وصل بذلك الى اليقين بدخول قوله عليه السلام فى جملة اقوال القائلين بالانفعال فنعم ما اراد و هو المراد و الا فان الاجماع لم يثبت كما مر من خلاف ابن ابى عقيل و اتباعه.

الثانى اذا كان كرا بعد الاستعمال فقال الشيخ فى المبسوط زال عنه حكم المنع و هو كذلك لقولهم عليهم السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و تردد فى الخلاف بناء على انه ماء محكوم بالمنع من استعماله قبل بلوغه كرا فكذا بعده عملا باستصحاب نفس الشرع و قال المصنف فى المنتهى و الذى اختاره تفريعا على القول بالمنع زوال المنع هيٰهنا لان بلوغ الكرية موجب لعدم انفعال الماء عن الملاقى و ما ذلك الا لقوته فكيف يبقى انفعاله عن ارتفاع الحدث الذى لو كانت نجاسة لكانت تقديرية و لانه لو اغتسل فى كر لمابقى انفعاله لعدمه فكذا

المجتمع و لايخفى ما فى هذا الكلام لانه انما (يتم خ) على ما اخترناه من مذهب السيد و ابن ادريس فيما لو تمم القليل الملاقى للنجاسة كرا كما تقدم و اما على ما يختاره (مختاره خ) فلا بل ما ذكره حجة لنا عليه هناك و هنا و اما قوله (ره) لايقال يرد ذلك فى النجاسة العينية لانا نقول هناك انما حكمنا بعدم الزوال لارتفاع قوة الطهارة بخلاف المتنازع فيه فلايدفع عنه ما يرد عليه لان الطهارة ليست (ليس خ) منشأ للطهورية و ان بلغت الكرية و الا لكان المضاف اذا بلغ الكر كان طهورا فان كان بلوغ الكر من المطلق موجبا لرفع المنع لقوته كما ذكر فمرحبا بالوفاق و ارتفاع الخلاف و الا فليقل بقول الخلاف هنا ليتم له ما هناك.

الثالث لو ارتمس فيه ناويا للغسل صار الماء مستعملا و طهر الجنب بلا كراهة لان الاستعمال انما يتحقق بعد ذلك و كذا لو ارتمس فيه اثنان دفعة عرفية بحيث لايكون بينهما تقدم و لا تأخر عرفا و لو سبق احدهما كان مستعملا فى حق الثانى و لو مسه بشىء من جسده بنية غسله و كان مرتبا و تساقط فيه (من خ) ذلك العضو ماء كان مستعملا و لو كان لا بنية غسله فظاهر المفيد ذلك و قال المصنف فالاقرب ان الماء لايصير مستعملا و هو الاقرب لصراحة الاخبار بأن المستعمل انما هو فى الاغتسال لا بالمس و الامر بغسل اليدين للاغتسال من الاناء ارشادا للاستظهار عما عسى ان يكون قذر لايعلم.

الرابع لو اجتمع من المستعمل كر فوقعت فيه نجاسة فقال فى المعتبر لم تنجسه نعم لايرتفع ما كان فيه من المنع و هو جار على حكمه عليه من ذهاب طهوريته و قد كان نسبة رفع الطهورية الى الرواية و الحق انه طاهر مطهر لما قلنا انفا.

الخامس المستعمل فى الاغسال المندوبة و فى غسل الثوب و الاناء الطاهرين ليس بمستعمل بهذا المعنى عندنا خلافا للحنفية بل لو غسل يده للطعام او منه كان مستعملا عندهم لانه استعمال مندوب اليه شرعا بخلاف ما لو ازال به الوسخ الطاهر و الحق عدم الاستعمال مطلقا هنا.

السادس لو ارتمس فى القليل بحيث يشمله فنوى رفع الحدث و بعد ما نوى

استعمل ذلك الماء اخر قبل ان يخرج الاول منه فهل يكون فى حق الثانى مستعملا قبل خروج الاول من الحالة التى نوى فيها ام لا لانه انما يكون مستعملا بعد الانفصال و الحق الثانى لعدم تحقق الانفصال الذى يتوقف عليه تحقق الاستعمال المذكور و الا لتعذر الغسل الترتيبى الذى هو افضل من الارتماس.

السابع لو اغتسل فيه واجد المنى فى الثوب المشترك فهل يكون بذلك مستعملا الاصح لا لعدم تعيين (تعين خ) الجنابة و الاستحباب حكم و تعبد شرعى و الا لماجاز لبثهما فى المسجد و اما بطلان صلوٰة المأموم منهما على القول به فلشدة الارتباط كما فى بيع الصفقة فتتعين الجنابة مع وحدة الصلوٰة عند القائل به و لذا لو اغتسلا فيه لم يتحقق الاستعمال و ان انحصرت الجنابة فيهما لعدم التعيين (التعين خ) فى كل منهما لعدم الوحدة حينئذ بخلاف الصلوٰة و مثل ذلك الشاكة فى الحيض كناسية الوقت مع استمرار الدم اذا اغتسلت فى الاوقات المحتملة للانقطاع فان الاصح عدم تحقق الاستعمال للاصل الثابت و للشك فيما يزيله.

الثامن المستعمل فى غسل الجمعة و العيدين و الكسوف مع استيعاب الاحتراق و لو قلنا بوجوب ذلك فيما قيل فيه بالوجوب طاهر مطهر اما على القول بالاستحباب فقد مر و هو ظاهر و اما على القول بالوجوب فكذلك لان الظاهر ان ذلك انما يكون فى الاحداث الكبرى الظاهرة و لو قلنا بوجوب غسل الكسوف و الخسوف كذلك و لرؤية المصلوب بعد ثلاثة ايام فيما (مما خ) قيل فيه بالوجوب و قلنا انها احداث معنوية فالظاهر عدم تحقق الاستعمال فيها لان مبنى هذا الحكم على ما اسسه الشارع عليه السلام من الاحكام الظاهرة لان ما يعم به التكليف يجرى على المعروف غالبا و الله اعلم (بالصواب و اليه المرجع و المآب خ).

«الثانية: الماء المستعمل فى ازالة النجاسة نجس سواء تغير بالنجاسة او لم يتغير عدا ماء الاستنجاء» اعلم ان الغسالة و هو الماء القليل الذى تغسل به النجاسة اما ان يتغير بالنجاسة احد اوصافه الثلٰثة او لا فان تغير نجس بالنص و الاجماع و ان لم يتغير بها فقال فى المبسوط فهو نجس و فى الناس من قال لاينجس اذا لم تغلب النجاسة على احد اوصافه و هو قوى و الاول احوط هـ، و قال فى الخلاف فى

موضع منه اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء عن المحل فاصاب الثوب او البدن فان كان من الغسلة الاولى فانه نجس و يجب غسله و الموضع الذى يصيبه فان كان من الغسلة الثانية لايجب غسله الا ان يكون متغيرا بالنجاسة و فى موضع اخر منه قال اذا اصاب من الماء الذى يغسل به الاناء من ولوغ الكلب ثوب الانسان او جسده لايجب غسله سواء كان من الدفعة الاولى (او الثانية خ) او الثالثة و قال فى الدروس و فى ازالة النجاسة نجس ان تغير و الا فنجس فى الاولى على قول و مطلقا على قول و كرافع الاكبر على قول و طاهر اذا ورد على النجاسة على قول و الاولى ان ماء الغسالة كمغسولها قبلها و فى الخلاف طهارة غسلتى الولوغ و الاخبار غير مصرحة بنجاسته انتهى ، و قال فى البيان و الماء المستعمل فى غسل النجاسة نجس سواء (كان خ) فى الاولى او الثانية او ثالثة الولوغ او سبع الخنزير و لو اجتزأنا بالاولى فى موضعها حكمنا بطهارة الثانية انتهى ، و بالجملة فالاقوال فيها مختلفة فمنهم من قال الغسالة كالمحل قبلها فيغسل ما اصابته من الغسلة الاولى تمام العدد و من الثانية بنقص واحدة و هكذا الى السبع لانها اخر المقدرات اذ بعد ذلك المقدر لتلك النجاسة سواء كانت من ذى المرتين او ذى الثلث او ذى السبع كالفارة و الخنزير طاهرة اتفاقا و ذلك فى غير مخصوص النجاسة كالولوغ فان الغسالة منها ليست بحكمه و هذا مختار الشهيدين فى اللمعة و الروضة عليها و منهم من قال كالمحل بعدها فيغسل عن الاولى بنقص واحدة و هكذا و منهم من قال كالمحل قبله اى الغسل فهى نجسة مطلقا و منهم من قال كالمحل بعده اى الغسل فهى طاهرة مطلقا و منهم من جعل حكم الغسالة حكم المستعمل عنده فى الحدث الاكبر طاهر غير مطهر و يظهر من ظاهر عبارة المعتبر ذلك حيث قال ان ما تزال به النجاسة لايرفع الحدث هـ، و لعل التشريك مستفاد من رواية عبدالله بن سنان المتقدمة و الاصح القول بالنجاسة مطلقا لانه ماء قليل لاقى نجاسة فيجب ان ينجس و هو مختار صاحب المعتبر و الشيخ فى المبسوط و ان قوى فيه الطهارة الا انه جعل ذلك احوط كما مر كلامه اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فتحوط كليتها عن منع المانع النصوص المستفيضة الصحيحة الصريحة كما تقدم خرج من

ذلك ما اخرجه النص الصريح المعتضد بالعمل و الوفاق كماء الاستنجاء و ان قيل فيه بالعفو لعدم المنافاة هنا فبقى ما سواه داخلا تحت منطوق تلك الاخبار و لايخرج شيئا منه ما اورده المطهرون من الاعتبار لانه فى الحقيقة اجتهاد فى مقابلة النص بل فى صحيح الاعتبار حقيقة مطابقة تلك الاخبار و ان اردت ان اتلو عليك بعض ذلك تنبيها لطريق البيان و مشاهدة للعيان (العيان خ) فاستمع لما يوحى.

اعلم ان الراعين اعنى اصحاب الشرع عليهم السلام الذين استرعاهم امر غنمه كما قال الصادق عليه السلام لعبيد بن زرارة و الذى فرق بينكم هو راعيكم الذى استرعاه الله خلقه و هو اعرف بمصلحة غنمه فى فساد امرها فان شاء فرق بينها لتسلم ثم يجمع بينها لتسلم من فسادها و خوف عدوها الحديث، كما (على ما خ) رواه الكشى فى كتابه كانوا اطباء النفوس و هم بامر الله يعملون و قد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر فسلكوا فى الرعية هذا المسلك الحنفى السمح و كان من ذلك انهم تبينوا (بينوا خ) ان الماء القليل ينفعل بالنجاسة و قرروه حتى قر فى صدور الرعية و كان هذا الفرد الذى نحن بصدده من جملة ذلك لما يأتى من الدليل و ليس هو مما لايمكن التحرز منه فترد فيه الرخصة المطهرة التى يحب الله الاخذ بها كما فى ماء الاستنجاء و غيره من الرخص و لا من ساير افراد القليل المنفعل التى لاتعم بها البلوى و انما تقع نادرة بل هى كثيرة الوقوع تعم بها البلوى الا انها مما يمكن التحرز منها و لكن بكلفة و ان لم تبلغ الحرج المنفى لانها غالبا يصيب جسد الانسان و ثيابه قطرات صغار بل كبار لايكاد يحترز منها الا الفطن لما قد يلزم (ذلك خ) من ذلك المغسول او عصره مثلا فاعرضوا عليهم السلام عن التنصيص على نجاسة الغسالة بما يبلغ شهرة تنجيس القليل اعتمادا على ما اثبتوا هناك و هذا منه و تغافلا عن هذا لما فيه من نوع الكلفة ليسامح (لتسامح خ) فيها من غفل عن الحكم او عن مأخذه او من جهله فاذا سأل عن ذلك سائل اجابوه بانه نجس و من سكت سكتوا عنه تخفيفا على الرعية ليكون من لم يعلم معذورا و الا لكان مؤاخذا بما علم حيث لم يحترز و الحال انه ليس من اهل الفطنة و الاحتراز كما امروا عليهم السلام بالسكوت و الكف عن تنبيه النساء

على انهن يجنبن بالاحتلام لئلايتخذنه علة فاذا سئل عن ذلك اخبر بالحكم كما فى صحيحة ابن بزيع قال سألت اباالحسن عليه السلام عن المرأة ترى فى منامها فتنزل عليها غسل قال نعم و صحيحة عبدالله بن سنان و غيرهما فكذا ما نحن فيه اذا لم يسأل سكت و اذا سئل اجاب بالحكم كما رواه فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى عن العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه و ليس فى هذه المسألة اصرح من هذه الرواية فان الظاهر من الوضوء فيها بفتح الواو انه الغسالة لا ماء الاستنجاء لقرينة ذكر القذر و لا وضوء الصلوٰة لان الشهيد فى الذكرى روى فيها زيادة بعد قوله ما اصابه و ان كان وضوء الصلوٰة فلايضره و اما صحتها و دلالتها فكفى بهذه المشايخ الثلاثة الذين هم نادرة الزمان فى كل عصر و اوان و بنقلهم مصححا و مستندا و بعملهم مرجحا و عضدا على انه نقل ان الشيخ تغمده الله برحمته فى الخلاف اوردها مستدلا بها على نجاسة الغسلة الاولى كما مر فتكون عنده صحيحة لانه كانت عادته فى كتابه (كتابيه خ) الاستبصار و التهذيب اذا نقل الحديث من كتاب الراوى اقتصر على ذكره و لم يذكر السند المتوسط اعتمادا على هذه القاعدة و اختصارا و طيا لما عسى ان يقع بذكره عند الناظر الى بعض الروات وهن فى الرواية لاقتصاره على حال الراوى و هو رحمه الله عنده صحيحة لما ذكر و لقرائن تحصل له لم تحصل للناظر على انه ربما ذكر السند فى المشيخة من الكتابين او فى الفهرست و هذه الرواية من ذلك القبيل و قد ذكر سند هذه الرواية فى فهرسته الى الراوى قال عيص بن القاسم له كتاب اخبرنا به ابن ابى جنيد عن ابن الوليد عن الصفار و الحسن بن متيل عن ابرٰهيم بن هاشم عن ابن ابى عمير و صفوان عنه انتهى ، فتكون صحيحة عنده و نحن و ان عددناها فى الحسن الا انها مع تأييدها بالاخبار الكثيرة و الاصل معتضدة بعمل هؤلاء المشايخ الاربعة الاركان الذين ليس يعدل شأنهم فى ابناء جنسهم شأن فليس قرية وراء عبادان و اما الطعن بالاضمار فليس بضار لان صاحب الاصل اذا روى مسائل عن الامام عليه السلام فليس قد سألها فى مجلس واحد و هى متعددة كتبها فى اصله بعد ان

يذكره فى اول مسائله هكذا و سألته عن كذا و كذا و سألته عن كذا و كذا و هذا معروف عند اهل النقول من اصحاب الاصول فاندفع الطعن عن الدلالة و السند و المتن و احتج فى المختلف لما قلنا بما رواه عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لايجوز ان يتوضأ منه و هو كذلك و لايضرنا ما قلنا فيها سابقا فى المسألة الاولى بتوجيه المعنى و الطعن فى السند لاختلاف المقامين لانا هنالك انما طعنا فيها بضعف السند حيث جعلها الخصم مستندا لحكم قام الدليل على خلافه و هنا قام الدليل على وفاقه فيجبر وهنها و يقوى ضعفها و اما توجيهنا لمعناها فانما هو بالنسبة الى غسل الجنابة و هنا انما هو بالنسبة الى غسل الثوب عن النجاسة مع انا قد ذكرنا فى اول كلامنا على تلك المسألة ان دلالتها على النجاسة بحيث لايجوز ان يتوضأ منه انما هو من جمع المستعمل مع الغسالة التى قيل فيها بالنجاسة المقتضى للتسوية المستلزمة للنجاسة الخ، فراجع و حيث احتمل الخصم ان المنع مستند الى اغتسال الجنب قلنا على قوله بامكان حمل نفى الجواز فيها على نفى الارجح لانه احد افراد الجواز و اما ما استدل (استدلوا خ) به اصحاب الاقوال المتقدمة على ما ادعوه فلم ينهض بحجة و انما هى اعتبارات معارضة بعد النص باقوى منها و لولا خوف الاطالة لتكلمت على كل كلمة منها لترى و ما ادعاه اصحاب الفرق بالورود و هو السيد و متابعوه فهى (فهو خ) علل بعد الورود و لم يدل عليها دليل و لم يرد بها كثير و لا قليل و قد اعترف فى جواب المسائل الناصرية انه لم يجد للاصحاب فيه كلام و نقل عن الشافعى الفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه ثم قال و الذى يقوى فى نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل صحة ما ذهب اليه الشافعى يعنى به ان الماء ان ورد على النجاسة لم ينفعل بها و ان وردت عليه نجسته ثم انه حكم به و جعله مذهبا له و تبعه على ذلك الاعتبار كثير من العلماء الاخيار و تراءى لهم ان فى ذلك جمعا بين الاخبار و ليس كذلك و انما هو اعتبار عليه غبار فان الاناء اذا كان فيه نجاسة و صببت فيه ماء لتشرب ثم بعد ذلك الصب رأيت النجاسة أكنت تشرب و تقول الماء وارد على النجاسة و هو طاهر او لا فرق عندك بين الورود و

عدمه لاجتماع النجاسة مع الماء فى الحالين و لااراك تشرب منه و انما حداهم على الحكم بالطهارة (بطهارة الماء خ) اذا ورد على النجاسة دون العكس ما يلزمهم فى ازالة النجاسات بالقليل لولا هذا القول التخمينى على انه اذا غسل الثوب فى المركن ورد الماء على بعض النجاسة و بعضها وارد على الماء (و خ) هذا هو المعروف لان الثوب قد جمع من المركن فاذا صب على الثوب لم يقع على جميع اجزاء النجاسة بل يرتسب (يترسب خ) الماء الواقع الى قعر المركن و ينتشر فى القعر و يظهر من الجوانب حتى يعم الثوب فيكون بعض النجاسة واردا على الماء فينفعل بها فينفعل الكل فلايطهر الثوب ابدا لبقاء النجس (المنجس خ) مع انه (ع) امر ان يغسل فى المركن مرتين كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة هـ، لتنفصل الاولى بالنجاسة و الثانية بالماء المتنجس و اما الجارى لما كان كثيرا متدافعا لكثرته و كان بذلك مستهلكا للنجاسة فاكتفى فيه بالمرة كما قال عليه السلام و كذلك الكثير لهذه العلة و لاحظ هنا ما ذكرناه انفا فى اتمام الكر و ما يستدل به للفرق من خبر الاعرابى الذى بال فى المسجد فامر صلى الله عليه و آله ان يراق عليه ذنوبا من ماء و غيره مما ورد فى تطهير الارض كذلك فيحمل على انه قد حضر البول مع التراب و اخرج ثم اريق عليها الذنوب رفعا لنفرة النفوس و لقد روى ابن ابى جمهور فى عوالى اللئالى فى قصة الاعرابى انه صلى الله عليه و آله قال خذوا ما بال عليه من التراب فالقوه و اهريقوا على مكانه ماء و هو مؤيد لهذا التأويل او ان الارض مصبة (منصبة خ) بحيث تجرى الغسالة و تخرج لان الاعرابى بال فى طرف المسجد لا فى وسطه او ان البول قد جف او خيف ان يجف قبل ان تشرق عليه الشمس فاريق عليه الماء لتعود الرطوبة او لتبقى الرطوبة حتى تجففها الشمس فيطهر و اذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و القول بأن كثيرا من المحققين و المحدثين استدلوا بطهارة المغسول بالادلة المتكثرة و الاجماع على الفرق بين الورودين و الا لماطهر المغسول لان الماء ماء قليل و هو ينفعل بالنجاسة لولا الفرق و ذلك هو

السر فى طهارة الغسالة ظاهر السقوط بل طهارة المغسول بالرخصة و الامر و نفى الحرج و التكليف بالمحال و ان الله سبحانه يريد بعباده اليسر و لايريد بهم العسر فبامتثال امره طهر و برخصته و تخفيفه نقا كما فى ماء الاستنجاء فسقط القول بالورود لعدم الورود فتأمل و تطلع الى نفحات الله من باب المجاهدة فيه لطلب الحق يهدك سبله و ان الله لمع المحسنين و القول بطهارة الثانية دون الاولى عار عن تحقيق الاعتبار و مفاد الاخبار لان المحل ان كان طاهرا بعد الاولى لم نحتج (لم يحتج خ) الى الثانية و الا فالثانية كالاولى لعدم الفرق لان المقتضى موجود و كذا القول بأن الغسالة كالمستعمل طاهرة غير مطهرة و نقل المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى الاجماع على ذلك خال عن التحقيق و ناء عن سواء الطريق فان الاجماع انما هو فى عدم رفع الحدث لا فى الطهارة و لكثرة المخالفين من معلوم و مجهول و اما رواية عبدالله ابن سنان المتقدمة التى هى المستند فقد مر الكلام عليها فلاحظه و اما على ما اخترناه من الحكم بالنجاسة مطلقا فالمتخلف من الماء فى الثوب بعد العصر و فى الاناء بعد الاراقة هل هو طاهر او نجس او معفو عنه و بكل قائل و الحق الاول و الا تسلسل فلزم المحال و عدم الامتثال و المنع من الاستعمال و العفو انما يتحقق مع عدم التعدى كما اذا كان يابسا اذ كل يابس ذكى فان ترطب او باشره رطب تنجس و ان لم يتنجس على القول بالعفو مع المباشرة بالرطوبة فهو معنى الطاهر شرعا و عرفا و لغة فيكون النزاع لفظيا لكن يجب ان يعلم ان المراد بالمتخلف ما لايمكن اخراجه عن المغسول الا بمشقة خارجة عن العادة بان يعصر الثوب مثلا عصرا زائدا على المعتاد فلو امكن اخراجه بالعصر المعتاد بحيث لايخرج (لايحوج خ) الى فعل القوى من الناس و لا كل قوة الغاسل مطلقا قويا او غيره وجب الاخراج و الا لم يطهر و قوله (ره) عدا ماء الاستنجاء، استثناء من استثناء من عموم الغسالة لانه غسالة و مذهب الشيخين الطهارة بل الاكثر و قد نفى الخراسانى (ره) فى كفايته الخلاف فقال و غسالة الماء المستعمل فى الاستنجاء طاهرة بلا خلاف و لعله اراد بالطهارة عدم المنع و الا فلا فقد قال المرتضى فى المصباح لا بأس بما ينضح من الاستنجاء على الثوب و البدن

و هو ظاهر فی ارادة العفو كما فهمه الاصحاب رضوان الله عليهم من كلامه بل قال المحقق فی المعتبر و كلامه صريح فی العفو الا ان كلام صاحب المعتبر فی العبارة عن مراد السيد متناقض فانه قال و كلامه صريح فی العفو و ليس بصريح فی الطهارة انتهی ، و انت خبير بانه ان (اذا خ) لم يكن صريحا فی الطهارة لم يكن صريحا فی العفو لان نفی البأس صريح فی الطهارة لا فی العفو و الاصح الطهارة لان التحرز منه يلزم منه المشقة الشديدة و العسر و الحرج المنفية بالكتاب و السنة و العفو لايدفع الحرج ابدا لاتساع النجاسة مع المباشرة بالرطوبة (برطوبة خ) و الا فلا معنی للعفو عن الطهارة و لما ذكرنا سابقا فی الاشارة الی الحكمة فی طهارة رطوبة الثوب المغسول بعد انفصال الغسالة الاخيرة و لما رواه محمد بن النعمان الاحول فی الحسن عن ابی عبدالله عليه السلام قال قلت اخرج من الخلاء فاستنج (فاستنجی خ) بالماء فيقع ثوبی فی ذلك الماء الذی استنجيت به فقال لا بأس به و مثلها ما رواه الاحول ايضا عن ابی عبدالله عليه السلام قال قلت له استنجی ثم يقع ثوبی فيه و انا جنب فقال لا بأس به و صحيحة عبدالكريم بن عتيبة (عتبة خ) الهاشمی قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه علی الماء الذی استنجی به اينجس ذلك ثوبه قال لا و روی الصدوق فی العلل عن الاحول قال دخلت علی ابی عبدالله عليه السلام فارتجت علی المسائل فقال لی سل عما بدا لك فقلت جعلت فداك الرجل يستنجی فيقع ثوبه فی الماء الذی استنجی به فقال لا بأس به فسكت فقال أتدری لم صار لا بأس به قلت لا والله جعلت فداك فقال ان الماء اكثر من القذر و المراد باكثرية الماء استهلاك اعتبار حكم النجاسة فيه لما ذكرناه و ذلك بشروط :

احدها اذا لم يتغير بالنجاسة فان تغير احد اوصافه الثلثة بالنجاسة نجس للعمومات الشاملة له و للاجماع قال فی المعتبر و اما نجاسته مع التغير فباجماع الناس و لان غلبة النجاسة علی الماء مقتضية لتنجيسه و لهذا قال عليه السلام ان الماء اكثر من القذر فی العلة فی طهارته و المشهور ان ذلك مخصوص بالاستنجاء من البول و الغائط و احتمل بعضهم الاستنجاء من المنی فی الجنابة لما اشير اليه فی

صحيحة الاحول المتقدمة بقوله و انا جنب و قول على عليه السلام لايكون الاستنجاء الا من غائط او بول او جنابة و هو مروى عن الصادق عليه السلام قال قال على عليه السلام الحديث و لان العلة فيهما جارية فى الاستنجاء من الجنابة فانه ايضا مما يعم به البلوى و رد بأن الاطلاق لايشمله لندوره بالنسبة الى البول و الغائط و لان نجاستهما لاتتعدى المخرج غالبا و من ثم اذا تعدت قيل فيه ما قيل و هذا قد لايخطر (لايحضر خ) بالبال عند الخطاب بالاستنجاء ما لم يكن السؤال عنه و نجاسته غالبا ظاهرة بل قد تعم ما ثم و لان استهلاك نجاستهما اسهل اما البول فظاهر و اما الغائط فلسرعة ذوبانه بخلاف المنى فانه غليظ لزج لايستهلك بسهولة و لاسيما فى قليل الا بمشقة و اما رواية الاحول فمن كلام السائل فيجوز ان يكون ذكره للجنابة لتوهم انفعال الماء بمباشرة الجنب و اما خبر دعائم الاسلام فلم يثبت عند اكثر العلماء انتسابه الى من نسب اليه حتى ان محمدباقر المجلسى (ره) فى البحار كثيرا ما يروى عنه و قد ذكره و جعله اولا من كتب الصدوق ثم ذكر فى الفصل الثانى فى بيان الوثوق على الكتب المذكورة و اختلافها فى ذلك قال بعد ذكر كتب الصدوق و كتاب دعائم الاسلام الذى عندنا و هو الذى نقل منه هذا الحديث قال يحتمل عندى ان يكون تأليف غيره من العلماء الاعلام و صاحب الوسائل (ره) لم يذكره فى الكتب الذى نقل عنها و اذا لم يثبت انتسابه الى مصنفه لم يركن اليه لكثرة ما دس فى الاخبار و الكتب و ما هذا سبيله لايصلح ان يكون مؤسسا لحكم مخالف للاحتياط و يكون مخصصا للصحاح المستفيضة المقرونة بالاجماع على انه يحتمل ان يكون المراد منه حصر الاستنجاء فى هذه الثلاثة ليخرج المذى و الوذى و الودى و الريح فان المحل طاهر منها فلايستنجى عنها كما توهمه العوام و ليس المراد منه بيان الطهارة و النجاسة و لايلزم من اطلاق الاسم عليه جريان الحكم فيه اذ ليس الحكم منوطا بالاسم دائما و ان جرى فى مواضع و لهذا قال الكاظم عليه السلام فى صحيحة على بن يقطين فى الخمر ان الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر انتهى، و الاصل فى هذا ان الاحكام الشرعية مبناها على انحاء:

منها انها تناط بالاسم و ما هذا سبيله يقال فيه هذا و شبهه كما مر فى احكام البئر و لهذا فى النزح يدخل فى الشىء ما يدخل فى اسمه او حجمه لان الملحوظ منه نوع النجاسة او كمها و منها ما تناط على العاقبة كما ذكر فى صحيحة ابن يقطين فى الخمر لان العلة تغطية العقل و لهذا قال سبحانه انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر الاية و منها ما يكون بالاسم اى بالصورة كما فى المتولد من الشاة التى نزا عليها كلب لان اصل المادة شىء واحد و تتمايز الاجناس بالصور الجنسية و الانواع بالنوعية و الافراد بالشخصية فلما كان الملحوظ منه الحقيقة النوعية و هى لاتتمايز من المادة الجنسية الا بالصورة النوعية اعتبرت و منها ما سكت عنه و ليس على المكلف البحث قال الله تعالى لاتسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الاية ، و قال عليه السلام اسكتوا عما سكت الله فاذا دعت الضرورة الى ما هذا سبيله تحرى جهده من قوله تعالى فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ، لايقال هذا دليل ما نحن فيه فعليكم ان تسكتوا عما سكت الله عنه لانا نقول اذا لم يثبت الدليل فعلينا ذلك و اذا ثبت فليس علينا ان نسكت عما لم يسكت الله عنه و قد ثبت ان نتجنب النجاسة للعبادة بيقين خرج من ذلك ما خرج بيقين و هو الاستنجاء من البول و الغائط و غيره نحتاج فيه الى يقين مثله يصرف عن ذلك اليقين على انا قلنا ان ما امرنا بالسكوت عنه اذا دعت الضرورة اليه كنا كالمضطر الى الميتة يتناول ما يسد به الرمق فعلينا الاحتراز منه ما امكن و ما لايمكن فهو كالمتناول من الميت و منها ما ابهم حاله لمصالح اذا تتبعت بعض ما اسلفناه تعرف من ذلك اشياء قال عليه السلام ابهموا ما ابهمه الله و ظنى ان ما نحن فيه مما ابهمه الله فمن قعد به التمييز او اعوزه الدليل فهو فى سعة و من عرف فعليه التجنب ما امكن و عدم التنصيص منهم عليهم السلام تمهيد لبساط العذر و توسعة للرعية على نحو ما قلنا سابقا لا ان التوسعة للتطهير فلاحظ و لاتقف على الاسماء فان لكلامهم عليهم السلام معان كما رواه الكشى فى رسالة كتابه باسناده الى ابى على محمد بن احمد المروزى المحمودى يرفعه قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يعرفون من رواياتهم عنا فانا لانعد الفقيه منهم فقيها

حتى يكون محدثا فقيل له أيكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما و المفهم المحدث و المحدث بفتح الدال المشددة ذو الحدس الصائب كأنه يحدث بالامر لكمال فطنته و حدة المعيته و قولهم عليهم السلام انتم افقه الناس ما عرفتم معاريض كلامنا و فى رواية داود بن فرقد معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لايكذب و عنهم عليهم السلام والله انا لانعد احدا من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن الى غير ذلك فلاتقف على الاسم ابدا.

و ثانيها الايرد ماء الاستنجاء على نجاسة خارجة كما لو وقع على نجاسة فى الارض او باشر نجاسة فى البدن غير النجاسة المخصوصة فى غير المحل المخصوص لانه لايزيد على غيره من المياه القليل و هى تنفعل بذلك قيل.

و ثالثها الايخرج معهما او مع احدهما نجاسة اخرى كالدم مثلا لانه غير مراد فى التبادر و هو حسن.

و رابعها الاتنفصل مع الماء اجزاء من النجاسة متميزة فان انفصلت معه حتى يمكن استبانتها نجس كغيره فيدخل تحت عموم النصوص (النص خ) و الخصوص و زاد فى الذكرى شرطا خامسا و هو انه اذا زاد وزنه نجس لان زيادته ليس الا من النجاسة و هذا يتم اذا لم نقل (لم يقل خ) ان بلة الماء عرض بل هى جزء الماهية فالماء ينقص و لم نجوز تحلل وسخ فيه من مثانى الفخذين و غيرهما او من الاناء الذى جمع فيه الماء و اما ان قلنا بأن البلة عرض و ان الماء لاينقص ثم جوزنا حصول وسخ او شىء من الاناء فلم يكن زيادته مقتضية للنجاسة لجواز استناد الزيادة الى غير النجاسة و اشترط بعضهم شرطا سادسا و هو الايكون متعديا عن المخرج و هو حسن ان كان التعدى فاحشا لخروجه عن مسمى الاستنجاء الى الغسالة اما لو كان تعديا قليلا فلا بل الاخبار دالة عليه و لم يتعين الماء فى الاستنجاء من الغائط الا معه و اشترط اخرون شرطا سابعا و هو ان يسبق الماء اليد فلو سبقت اليد الموضع قبل ورود الماء عليه و اصابها شىء نجس ماء الاستنجاء لاختلاطه بالغسالة و هو الماء الذى ازال نجاسة اليد و هو حسن ان كان قد رفع يده متلوثة ثم

وضعها فانه يصدق عليه انه ماء غسالة و اما اذا وضع اليد و صب الماء و لم يرفع يده قبل صب الماء فالذى يقتضيه اطلاق الاخبار و عبارات الاصحاب و الاعتبار انه ماء استنجاء بحت ليس فيه (ماء خ) غسالة لان ما اصاب اليد من الموضع ليس بنجاسة خارجة ما لم تنفصل.

تذنيب اذا حكمنا بطهارة ماء الاستنجاء فهل يرفع الحدث لانه ماء مطلق طاهر و ليس كالمستعمل فى رفع الاكبر عند مانع الطهورية منه و لا ماء غسالة بالمعنى العرفى لان له حكما غير حكمه و اما صحة استثنائه منه فلدخوله فيه بالمعنى الاعم او لا لانه ماء غسالة لصدق ذلك و قد ادعى المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى الاجماع على عدم جواز رفع الحدث بما يزال به النجاسة مطلقا و لذا قال فى المدارك فتنحصر فايدة الخلاف فى جواز ازالة النجاسة به ثانيا و الاصح الجواز تمسكا بالعموم و لصدق الامتثال باستعماله انتهى، و الذى تقتضيه ادلة الحكم بطهارته الحكم بطهوريته و لانه ماء مطلق فيدخل تحت عموم قوله عليه السلام الماء طهور و ليس بداخل فى المستعمل فى الحدث الاكبر عند المانع من طهوريته و ان شرك (اشترك خ) فى الحكم ماء الغسالة عنده فانه يستثنى منها ماء الاستنجاء و اخراجه عليه السلام من حكم الغسالة بالامر بالغسل منها و نفى البأس عنه دليل على اخراجه له من الاسم و لو عرفا و على تقدير ثبوت الاجماع المدعى من هذين الفاضلين على ان ما تزال به النجاسة لايرفع الحدث لايتناوله و دعوى شموله له يحتاج الى دليل بل الدليل مقتضى لاخراجه و قد قال المولى الاردبيلى فى شرح الارشاد و الظاهر هو بقاء الطهارة و الطهورية للاستصحاب و عدم الخروج بالاستعمال الموجب للنجاسة بادلة نجاسة القليل و للخبر بالاجماع فيبقى على حاله (و خ) لان النجاسة اذا لم يخرجه عن الطهارة للادلة فكذا عن الطهورية بطريق اولى انتهى، و ما قيل عليه من ان خبر عبدالله بن سنان المانع من الاستعمال مما يزال به النجاسة الخبيثة مما يشمل الاستنجاء ليس بشيء لاخراج الاخبار له من ذلك و دعوى الاجماع على عدم رفع الحدث بماء الغسالة مما يقوى حكمنا بنجاسته اذ مبناه على ثبوت النجاسة لا على ثبوت الطهارة مع ذلك لما

علمت مما مر فلايشمله الاجماع فبقى (فيبقى خ) لحكم الاصل معتضدا بالعمومات فالحكم بالطهورية قوى.

«الثالثة: غسالة الحمام نجسة ما لم يعلم خلوها من النجاسة» اعلم ان غسالة الحمام هو مجمع غسالاته المستعملة فى ازالة الاوساخ و الاخباث و الاحداث و قد اختلف فى نجاستها فقال الشيخ فى النهاية و غسالة الحمام لايجوز استعمالها على حال و قال الصدوق فى الفقيه و لايجوز التطهير بغسالة الحمام لانه يجتمع فيه غسالة اليهودى و المجوسى و النصرانى و المبغض لآل محمد صلى الله عليه و آله و هو شرهم و قال ابن ادريس فى السرائر و غسالة الحمام و هو المستنقع الذى يسمى الجبة (الجِيَّة، خ جوامع) لايجوز استعمالها و هذا اجماع و قد وردت به عن الائمة عليهم السلام اثار معتمدة قد اجمع الاصحاب عليها لا احد خالف فيها و لايخفى ان هذه العبارات منهم رضوان الله عليهم و ان لم يكن فيها تصريح بالنجاسة الا ان الظاهر من عباراتهم هذه ذلك نعم صرح المصنف فى هذا الكتاب و فى الارشاد بالنجاسة و المحقق فى المعتبر قال و لايغتسل بغسالة الحمام الا ان يعلم خلوها من النجاسة ثم (نعم خ) صرح بالنجاسة بعد فقال بعد (فى خ) الاستدلال و لانه ماء يجتمع من مياه نجسة فيبقى على نجاسته لما بيناه فيما سلف و قال قبل هذا الكلام لنا ما روى عن ابى الحسن الاول عليه السلام قال و لا يغتسل من البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولدالزنا و الناصب لنا اهل البيت و مثل العبارات الاول عبارة القواعد و البيان و ظاهر الشهيد الثانى فى مسائله ما يقرب من ذلك حيث قال لاينقض اليقين بالشك الا فى ثلاث مسائل فى غيبة الحيوان و البلل المشتبه و غسالة الحمام و قال المصنف فى التحرير غسالة الحمام لايجوز استعمالها و فى رواية عن الكاظم عليه السلام لا بأس هـ، و انت اذا نظرت الى عباراتهم رأيت اكثرها متناقضة فان الصدوق بعد كلامه المتقدم بلا فاصل قال و سئل ابوالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن مجتمع الماء فى الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب منه فقال لا بأس به و هذه رواية ابى يحيى الواسطى عن بعض اصحابنا حتى ان بعض المعاصرين قال ان ظاهر ابن

بابويه القول بطهارتها لنقله (بالطهارة لقوله خ) للرواية الدالة على نفى البأس اذا اصاب الثوب و الظاهر منه بناء على ان ما يورده فى كتابه حجة بينه و بين الله عدم رفعه للحدث لانه قال لايجوز التطهر بغسالة الحمام و لم يقل التطهير فيبقى نفى البأس عنه الذى هو اعم من الطهارة و العفو و يبقى حكم الطهارة المسكوت عنه المستلزم لرفع الخبث داخلين تحت الاحتمال من كلاميه فتدبر و صاحب المعتبر بعد ان عنون المسألة بعبارة المختصر السابقة التى فيها الا ان يعلم خلوها من النجاسة قال و قوله الا ان يعلم خلوها من النجاسة لان الحديث المانع من استعمالها علل المنع باجتماعه من النجاسة فينتفى التنجيس عند انتفاء السبب و لان الاصل فى الماء الطهارة فلايقضى بالنجاسة الا مع اليقين بوجود المقتضى ثم استشهد برواية الواسطى ثم قال و هى و ان كانت مرسلة الا ان الاصل يؤيدها ثم اورد كلام ابن ادريس المتقدم ثم قال و هو خلاف الرواية و خلاف ما ذكره ابن بابويه و لم نقف على رواية بهذا الحكم سوى تلك الرواية و رواية مرسلة ذكرها الكلينى قال بعض اصحابنا عن ابن جمهور و هذه مرسلة و ابن جمهور ضعيف جدا ذكر ذلك النجاشى فى كتاب الرجال فاين الاجماع و اين الاخبار المعتمدة و نحن نطالب بما ادعاه و ننظر فى دعواه انتهى، فناقض كلامه اخره اوله من وجهين:

الاول انه قال و لايغتسل بماء الحمام الا ان يعلم خلوه من النجاسة فدل كلامه على المنع من الاستعمال للنجاسة بقرينة ذكر خلوه من النجاسة و شنع على ابن ادريس بحكمه كحكمه بما يظهر من كلامه اختيار الطهارة كما دل اول كلامه على اختيار النجاسة.

و الثانى انه قال الا ان يعلم خلوه من النجاسة فجعل الاصل فيه النجاسة فتستصحب الى ان يعلم عدمها فشرط فى طهارته العلم بالعدم لا عدم العلم و قال بعد ذلك و لان الاصل فى الماء الطهارة فلاتقتضى النجاسة الا مع العلم بوجود المقتضى و استشهد على الطهارة برواية ابى يحيى الواسطى ثم قال و هى و ان كانت مرسلة الا ان الاصل يؤيدها فشرط فى نجاسته العلم بحصول النجاسة ركونا الى استصحاب الاصل و هو الطهارة حتى يثبت الناقل و ليس الا العلم بحصولها و

بالجملة فبعد ما عرفت بعض اختلاف عباراتهم فهل المراد من ذلك الطهارة و حمل ما دل من الاخبار على النهى عن الاستعمال على الكراهة جمعا بينها و بين ما دل على نفى البأس او النجاسة و النهى عن الاستعمال للنجاسة لانه معلل بما يقتضيها فيكون النهى لها فتكون نجسة او على الطهارة و عدم الطهورية فنفى البأس لاثبات الطهارة و النهى عن الاستعمال لعدم الطهورية اقوال ثلاثة:

فظاهر المحقق الاول لما سبق من بيانه و تضعيف مستند التنجيس و انكار الاجماع المدعى على النجاسة استصحابا للاصل حتى يثبت الناقل و ليس ثم دليل صالح.

و الثانى صرح به المصنف فى الارشاد و فى هذا الكتاب و تبعه جماعة ممن تأخر عنه من الاصحاب لظاهر النهى عن استعماله كما دل عليه الاثر فمن ذلك رواية حمزة بن احمد عن ابى الحسن الاول عليه السلام قال سألته او سأله غيرى عن الحمام قال ادخله بمئزر و غض بصرك و لاتغتسل من البئر التى تجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجنب و ولدالزنا و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و رواية ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاتغتسل من البئر التى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولدالزنا و هو لايطهر الى سبعة اباء و فيها غسالة الناصب و هو شرهما قال فى المنتهى و لم يصل الينا من القدماء غير حديثين ضعيفين يشير الى هذين الحديثين و قال فيهما هنالك فى الاولى و هى مرسلة فان محمد بن محبوب رواها عن عدة من اصحابنا و ايضا فان حمزة بن احمد لااعرف حاله و قال فى الثانية الثانى ما رواه محمد بن يعقوب فى كتابه عن بعض اصحابنا عن ابن جمهور عن محمد بن القاسم عن ابن ابى يعفور ثم ذكر فى السند نحوا مما ذكره المحقق سابقا ثم رجح الطهارة و بعد اقراره بانه لم يصل اليه غيرهما فلعل استناده فى هذين الكتابين فى النجاسة معهما الى الاجماع الذى نقله ابن ادريس.

و الثالث ظاهر الصدوقين و من تبعهما على ذلك حملا لهذين الخبرين من اشتمالهما على المنع للاستعمال انما هو لرفع الحدث الذى يتوقف على ثبوت

الطهورية و لهذا صرح فيهما بالنهى عن الاغتسال و هو ظاهر فى رفع الحدث و مثلهما ما رواه على بن الحكم عن رجل من بنى هاشم عن ابى الحسن عليه السلام قال لايغتسل بماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا و يغتسل منه ولدالزنا و الناصب لنا و هو شرهم و ما رواه فى العلل من الموثق عن ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام الى ان قال و اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها (فقد خ) تجتمع غسالة اليهودي و النصراني و المجوسي و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و لرواية ابى يحيى الواسطى المتقدمة التى اوردها اخيرا فى الفقيه على الطهارة و لا ريب ان موضع الخلاف انما هو حالة الشك فى اصابة النجاسة و اما مع العلم بحصول النجاسة فلا شك فى الحكم بالنجاسة على المشهور مطلقا و عندنا اذا لم يكن المجتمع من تلك الغسالات كرا و مع عدم العلم بعدم النجاسة فلا ريب فى الطهارة فظهر ان المراد بموضع الخلاف حالة انتفاء العلم بالنجاسة و انتفاء العلم بعدمها و انت اذا نظرت الى الادلة المذكورة التى هى الاخبار فاح لك عدم النجاسة لقرينة تعليلها بما تحصل منه النفرة مما هو نجس كاليهودى و النصرانى و الناصب و مما ليس كذلك كولدالزنا و انه لايطهر الى سبعة اباء و معلوم من هذا المعنى ان المراد منه (عدم خ) النجابة لا النجاسة و كالاغتسال من الزنا و قد تقدم ما يدل على الطهارة فيه و رواية ابى يحيى الواسطى شاهدة بذلك و ما قيل انها مع ضعفها لاتعارض ما هو اقوى منها و اكثر ليس بشىء لانها نص معتضد بالاصل و العمل من اهل التحقيق مع قبول ما عارضها للتأويل من الحمل على الكراهة كما هو ظاهرها لا على نفى الطهورية كما ظن لان الجمع بالحمل على الكراهة اظهر من الحمل على نفى الطهورية لعدم تسليم انفكاكها عن ماء مطلق لم يتغير بالنجاسة و قد بينا فى اول الكتاب انها احد جزئى الماهية للمطلق و لهذا نفينا منع المانع منها فى كل ماء مطلق حكمنا عليها (عليه خ) بالطهارة و دعوى ابن ادريس الاجماع لم يثبت فى مقام الخلاف و ان كان منقولا فلايزيد على مفاد واحد من تلك الاخبار و قد سمعت ما قيل فيها على انه ليس فى قوله ما يدل على النجاسة صريحا و نفى جواز الاستعمال اعم من النجاسة و من رفع الطهورية لورود

استعمال مثل ذلك فى صورة المكروه و الاستعمال اعم من الحقيقة و هو و ان لم يكن وحده مساويا لكنه مع ضم ذكر مستنده اليه و قد عرفت ما قيل فى المستند و كثرة المخالف و ارجحية الاصل يكون راجحا فضلا عن ان يكون مساويا فبطل الاستدلال به و ما قيل من ان استثناء تلك الصور الثلاث و هى البلل المشتبه و غيبة الحيوان و غسالة الحمام من قاعدة انه لاينقض اليقين بالشك ابدا يدل على النجاسة لتحققها بالاخراج كما تحقق حكم البلل و غيبة الحيوان فهو مدخول لان البلل المشتبه خرج من القاعدة بالنص الصريح و الادلة اقتضته و كذلك الغيبة عند من يعتبرها و اما هنا فالنص ليس بصريح بل محتمل للتأويل معارض باظهر منه دلالة و بعمل اهل التحقيق عليه و فهمهم لذلك فسلم الاصل هنا عن الناقل فرجح القول بالطهارة و هو اختيار المحقق فى المعتبر و المصنف فى المنتهى فانه قال فيه و الاقوى عندى انه على اصل الطهارة و قد روى الشيخ عن ابى يحيى الواسطى ثم ذكر الرواية السابقة ثم قال و ايضا روى فى الصحيح عن حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب و روى فى الصحيح عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال فى الماء الاجن يتوضأ منه الا ان يجد ماء غيره و هذان عامان انتهى، و استدل المولى الاردبيلى على الطهارة بصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى و ماغسلتها الا لما لزق بها من التراب و مثلها صحيحته الاخرى قال رأيت اباجعفر عليه السلام جائيا من الحمام و بينه و بين داره قذر فقال لولا ما بينى و بين دارى ماغسلت رجلى و لاتحيت ماء الحمام و اصل تحيت بتشديد التاء تحيدت من الحياد و هو العدول قلبت الدال تاء و ادغمت فى التاء و كذا موثقة زرارة قال رأيت اباجعفر عليه السلام يخرج من الحمام فيمضى كما هو لايغسل رجليه حتى يصلى و قيل و فيه ان مورد تلك الرواية (الروايات خ) غير مورد تلك فانه (فان خ) البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام و الحاق ما يسيل من مائه فى ارضه بذلك حتى يكون ما يثبت به احدهما يثبت به الاخر لا دليل عليه و ليس

بشیء اذ من المعلوم ان ما اجتمع هنالك انما هو من هذه المياه السائلة فلايحدث فی المجتمعة نجاسة ليست من السائلة بل ان لم يكن المجتمعة بكثرتها اطهر لم تكن انجس فاستدلال الاردبيلی (ره) متجه فالقول بالطهارة اظهر و الاحتياط لايخفی.

«الرابعة: الماء النجس لايجوز استعماله فی الطهارة و لا ازالة النجاسة و لا الشرب الا مع الضرورة» حكم هذه المسألة ثابت بالنص و الاجماع سواء كان ذلك الماء نجسا بالتغير بالنجاسة او بانفعاله بالملاقاة للنجاسة لكونه اقل من الكر اذا حكمنا بالانفعال و سواء كانت تلك الملاقاة متحققة او محصورة فی احد المشتبهين كذلك و بالجملة فحيث حصل الحكم بالنجاسة حرم الاستعمال مطلقا الا اذا ادی ترك الاستعمال الی هدم البدن فيقتصر علی ما يندفع به الضرر نعم من لم ينفعل عنده القليل بالملاقاة من دون تغير فان جواز الاستعمال عنده لكونه طاهرا و كذا من قال من ان المنع من استعمال الانائين انما هو منع حكمی و تعبد شرعی للحكم بنجاستهما معا فلو اصاب ثوبا عنده ماء من احدهما لم يجب غسله لعدم العلم باصابة النجس و اصالة الطهارة بل افرط صاحب المدارك فجوز الطهارة باحدهما و الصلوٰة ثم غسل ما باشره الماء الاول من الاناء الثانی ثم الوضوء من الثانی ثم يصلی تلك الصلوٰة مرة ثانية و لايخفی و قد مضی الكلام عليه و بالجملة فالماء النجس لايجوز استعماله فی حدث و لا ازالة خبث مطلقا (ای خ) سواء وجد الصعيد ام لا و لا فی الشرب و لا فی الاكل الا مع الضرورة (الا لضرورة خ) بالنصوص و الاجماع و الله اعلم (بالصواب و اليه المرجع و المآب خ).

«الباب الثانی فی الوضوء و فيه فصول»: قد تقدم فی تعريف الباب الاول تعريف الباب و الفصل فی الاصطلاح و قد يرسم لغة بالمدخل و المخرج و يرسم الفصل بالقطع و الحاجز بين الشيئين و الوضوء بضم الواو اسم مصدر ای التوضؤ و فی التهذيب قال الشيخ و الوضوء بضم الواو المصدر و كذلك التوضأ و مثل ذلك الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و الوقود بالضم المصدر مثل (مثله خ) التوقد هـ، و الاول اولی مأخوذ من الوضاءة بمعنی النظافة و الحسن يقال فلان

وضىء الوجه قال الشاعر:

مساميح الفعال ذووا اناة		مراجيح و اوجههم وضاء

سمى هذا الفعل بذلك لانه ينقى الجسد من الاحداث التى هى نجاسات باطنية (باطنة خ) و ينظف منها و يحسن وجه القلب و يبيضه عن سواد الذنوب و يطيب رائحته عن نتن الخطايا و روى الصدوق (ره) فى العيون و العلل باسناده الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام الى ان قال فان قال قائل فلم امر بالوضوء و بدء به قيل لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدى الجبار فى مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس و النجاسات مع ما فيه من طرد الكسل و النعاس الحديث.

«الفصل الاول فى موجباته» استعمل لفظ الموجبات للنواقض مجازا من حيث انها تكون اسبابا (سببا خ) لان يوجبه السبب المعنوى بسبب وجوب غاية مشروطة به لان من حصل على صفة يستباح له معها الدخول فى الصلوٰة لاتجب عليه طهارة ثانية و ذلك هو معنى الطهارة فاذا حصل لتلك الطهارة التى يباح له بها الدخول فى الصلوٰة ناقض من النواقض الاتية وجبت الطهارة فسميت موجبات نظرا الى ترتب الوجوب عليها مع وجوب الغاية و بعض الاصحاب عبر عنها بالنواقض باعتبار انها طرأت على الطهارة فنقضت حكمها و بعضهم عبر عنها بالاسباب باعتبار انها يترتب عليها فعل يكون سببا لاستباحة ما هو مشروط بذلك الفعل و السبب هو الذى يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم و هو السبب المعنوى و هو ما اشتمل على حكمة باعثة على شرعية الحكم المسبب و السبب الوقتى و هو كون الوقت مقتضيا لثبوت حكم شرعى و فى اصطلاح اكثر الاصوليين السبب وصف وجودى ظاهر دل الدليل الشرعى على كونه معرفا لحكم شرعى و الاكثر على ارادة هذا من الاسباب و العلل الشرعية حيث ترد من الشارع و الحق انها اسباب معنوية كما هى واردة عنه عليه السلام الا ان الاسباب قد تكون تامة و قد تكون ناقصة فاذا كان السبب الباعث على شرعية الحكم مركبا من

اسباب و ذكر الشارع عليه السلام شيئا منها لبيان الحكم المعلل بها و عثر عليه بعض من وقف عليه حكم بكونه معرفا بالمعنى الثانى و هو كونه وصفا للحكم و اذا عثر عليه من يرويه و يدريه و هو الفقيه المحدث الذى يعرف اللحن و يفهم معاريض الكلام عرف بنور الله كونه سببا معنويا و ربما عثر على جميعها فحكم بالحكم البات و ليس عليه بيانه لكل مستخبر لعدم احتماله من كل سائل كما قال على عليه السلام على ما رواه الصدوق فى التوحيد قال عليه السلام و ليس كل العلم (علم خ) يقدر العالم ان يفسره لان من العلم ما يحتمل و منه ما لايحتمل و من الناس من يحتمل و منهم من لايحتمل هـ، و بالجملة فهذا مليء بالبيان و ان تقاعدت عنه الاذهان فليس بضارة لان (فان خ) لكل حق حقيقة و لكل (على كل خ) صواب نورا و ما احسن ما قال الشاعر:

فهب انى اقول الصبح ليل أيعمى الناظرون عن الضياء

و قد تقدم كلام فى هذا المقام و الحاصل ان الموجبات و الاسباب فى مسألة الوضوء ليست على هذا النحو بل باعتبار ما يترتب عليها فالتسمية مجاز و كذا تسميتها بالنواقض باعتبار طريانها على الطهارة لا مطلقا للتخلف فيما قبل التكليف بالطهارة كما فى الصبى فلا معنى لكون العبارة عنها بالنواقض احسن العبارات كما قاله الشيخ المقداد فى التنقيح اذ التسمية بالاعتبار و لكل اعتبار فى التعبير عنها.

«انما يجب بخروج البول و الغائط و الريح من المعتاد» البول هو فضلة مزاج الطعام من الماء سواء تحلل من الشراب من مطلق الماء او مما مازج الطعام فى خلقته او بالمزج، و الغائط هو فضلة الطعام و هاتان الفضلتان تكونان من فضلتى الكيلوس فى الطبخ الاول لا من فضلة الكيموس لان فضلة الكيموس صافى الكيلوس و فاضله هو الذى تقذفه الطبيعة الى الظاهر فتكون منه الشعر فى اقطار الجسد ما لطف منه نبت (ينبت خ) فى اعالى البدن و ما كثف نبت فى الاسافل و قوله من المعتاد قيد للثلاثة و هو صفة للموضع و ظاهر العبارة شمولها للطبيعى و غيره مع انسداد الطبيعى او مطلقا تحت المعدة او لا و نقل المصنف الاجماع على

نقض ما خرج من غير الطبيعى مع انسداد الطبيعى بل ظاهر كلامه ان خروج الحدث من غير الموضع المعتاد ينقض الطهارة اجماعا اذا اعتاد سواء انسد المعتاد ام لا لعطف الانسداد عليه، قال فى المنتهى لو اتفق المخرج فى غير المعتاد خلقة انتقضت الطهارة بخروج الحدث منه اجماعا لانه مما انعم الله به عليك و كذا لو انسد المعتاد و انفتح غيره الخ، و قال فى التذكرة لو خرج البول و الغائط من غير المعتاد فالاقوى عدم النقض سواء قلا او كثرا و سواء انسد المخرج او لا و سواء كانا من فوق المعدة او تحتها و به قال احمد بن حنبل لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط و الاحاديث الخ، و قال فى النهاية و انما تنقض لو خرجت من المواضع المعتادة على الاقوى صرفا للّفظ الى المتعارف و يحتمل النقض للعموم لو خرج من غيرها سواء كان فوق المعدة او تحتها فحينئذ لو خرج الريح من القبل فى النساء او من الذكر لادرة[1] و غيرها نقض و على الاول لو انسد المعتاد و انفتح غيره نقض لان الانسان لا بد له فى العادة من منفذ تخرج منه الفضلات التى تدفعها الطبيعة فاذا انسد ذلك قام ما انفتح مقامه و لا فرق بين ان ينفتح فوق المعدة او تحتها حتى لو قاء الغائط و اعتاده نقض انتهى، و قال الشهيد فى الدروس من المعتاد طبيعيا او عرضيا و قال الشيخ المقداد فى التنقيح فى تعريف المعتاد هذا شامل لامرين: الاول ما هو معتاد بحسب الطبيعة كما هو معلوم لكل احد الثانى ما اتفق حصوله ثم صار معتادا فان الكل منهما اذا خرجت منه الفضلة نقضت سواء كان من فوق المعدة او لا و سواء كان جرحا او غيره لشمول النص لذلك كله هـ، اقول و انت اذا تتبعت عبارات الاصحاب وجدت اكثرها كما نقلنا لك منها دالا على ان مرادهم من المعتاد ما هو اعم من الطبيعى اذا تحقق كونه معتادا سواء كان ذلك بالعرف كما هو الاظهر او بالمرتين و الثلاث كما قيل و لهذا المصنف فى التذكرة عدم النقض لو خرجا من غير المعتاد و هذا هو الذى ادعى المصنف فى المنتهى عليه الاجماع اذ يقول لو اتفق فى غير المعتاد خلقة اذ الظاهر منه المعتاد

---

[1] ذو الادرة من يصيبه فتق او من يصيبه فى احدى خصيتيه هـ، ادر كفرح و الاسم الادرة بالضم و تحرك، ق.

بتكرر الخروج لا بالخلقة و عبارته فی هذا الكتاب ظاهرة فی العموم فعلی هذا لا فرق بين ان ينسد الطبيعی او لا و بين ان يكون المنفتح فوق المعدة او محاذيها او تحتها اذ المفروض ان الخارج بول او غائط لا طعام و لا شراب و قول الشيخ ان خرجا من فوق المعدة لم ينقضا لانه لايسمی غائطا ليس بشیء لان تسميته بولا او غائطا ليس من المخرج و انما هو لذاته فاذا كان بالصفة المعروفة فهو غائط او بول سواء خرج من المعتاد ام لا من فوق المعدة ام لا و قول احدهما عليهما السلام ما يخرج من طرفيك الحديث، و قول الصادق عليه السلام لاينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين الحديث، حصر للناقض فی الخارج لا فی موضع الخروج و ذكر (ذلك خ) الموضع بيان للخارج علی جهة الاغلبية بما هو المتعارف نعم يشترط الاعتبار (الاعتياد خ) لتحقق توجه الطبيعة الی قذفه من ذلك و ان لم ينسد الطبيعی لانه مع الاعتياد يكون مما انعم الله به عليك لحصول الراحة و التخلی بذلك فيشمله قوله تعالی او جاء احد منكم من الغائط و اشتراط الانسداد ليس بسديد لعدم الدليل عليه و تحقق المقتضی بدونه و صحة شمول الادلة بدونه ايضا و قال المصنف فی المنتهی و كذا لو انسد الطبيعی و انفتح غيره يريد به انه ينتقض اجماعا و حمل المعتاد علی الطبيعی هنا يخالف ما قبله الا ان نقول مراده من الاول سواء انسد الطبيعی ام لا لكن الظاهر ان هذا خلاف مذهبه اللهم الا ان يقال انه قائل بعدم الاشتراط لئلايتناقض كلامه و انه مع الانسداد يكفی انفتاح غير الطبيعی و ان لم يكن معتادا كما هو ظاهر اطلاق كلامه الثانی فيكون الاشتراط عنده لغير المعتاد و ان عنی بالمعتاد فی الثانی الطبيعی فان ابقی المخرج المتفق فی الاول علی عمومه كان الثانی تكريرا نعم لو جعل تعريف المعتاد فی الثانی للعهد الذكری و قيد المخرج فی الاول بالمعتاد ليكون هو المعهود استقام الكلام و بالجملة فالمعروف من مذهبه اشتراط الانسداد و هو الذی حكاه فی التذكرة عن الشافعی حيث قال لان غير الفرج انما يعطی حكمه للضرورة و انما يحصل مع الانسداد لا مع عدمه انتهی، و انت خبير بأن النقض المذكور ليس حكما للفرج اذ لو كان كذلك لنقض ما يخرج منه من دم غير الدماء الثلاثة و دود و مذی و وذی و

ودى بل الحكم للخارج كما قلنا سابقا فلا فائدة للانسداد الا توجه الطبيعة و اعتيادها للقذف من ذلك المنفتح فاذا تحقق ذلك تحقق النقض و ان لم يكن انسداد و لو انسد الطبيعى و انفتح غيره لم يعط حكمه فلاينتقض الوضوء بمس باطنه كما ينتقض بمس باطن الفرج عند من يقول به و اما تمشية الاستجمار فيه بالاحجار كالطبيعى على احد الاحتمالين فلان الاحجار منقية لغير المتعدى لا لان الموضع اعطى حكم الطبيعى و لهذا لايلزم فيه الغسل بالايلاج فيه عند من يقول به بالايلاج فى الطبيعى فلا معنى لاشتراط الانسداد اذا تحقق دفع الطبيعة للفضلة من الموضع المنفتح بالاعتياد اذ لايجب فى الموجب للنقض وحدة المخرج كما فى الخنثى المشكل فانه ينقض عندنا من ايهما خرج و خلاف الشافعى فيه فى احد قوليه بعدم النقض لجواز ان يكون ذلك المخرج ثقبة زائدة ضعيف يظهر ضعفه مما حققناه و اما الريح فالكلام فيها كالبول و الغائط اذا خرجت من غير المعتاد فى النقض مطلقا بشرط ان تجد ريحها و هو رايحة الغائط لا غير ليتميز بتلك الرائحة من (عن خ) ساير انواع الرياح من الجشا و غيره و الى نحو ما اشرنا اليه اشار الصادق عليه السلام فى صحيحة زرارة بقوله عليه السلام او فسوة تجد ريحها و بشرط الاعتياد ليتحقق الاحداث بكسر الهمزة بواسطه توجه دفع الطبيعة و الاحداث هو حقيقة سبب النقض و لو قيل بعدم الاشتراط للاعتياد لم يكن بعيدا اذ ليس دفع الطبيعة و لا الاحداث بشرط فى النقض على كل حال لان المقعدة لو خرجت و عليها شيء من الغائط نقض و ان لم ينفصل للعموم و كذا الدود لو خرج و هو متلوث بشيء من الغائط نقض و ليس فى شيء منهما احداث و لا دفع طبيعة و لا اعتياد و لا خاصية فى المخرج و انما هو للخارج فمهما تحقق انه غائط لا طعام و لا قيء او انه بول لا ماء و لا رطوبة من سائر الرطوبات و كذلك الريح بصفتها من الرائحة كما مر لا مثل الجشا نقض سواء كان من المخرج الطبيعى ام من غيره و ذلك الغير معتادا ام لا و سواء انسد الطبيعى ام لا و سواء ساوى الطبيعى فى الخروج على تقدير عدم الانسداد ام لا و اما الريح الخارجة من ذكر الرجل و فرج المرأة فيحتمل عدم النقض صرفا للّفظ على المتعارف و لانهما ليس لهما اتصال

بالمعدة التى هى وعاء الفضلات التى تحصل منها ريح الفضلة التى عجزت هاضمة المعدة عن احالته لان الذكر انما يتصل بها بواسطه المثانة و ليست سبيلا للريح لانها سبيل الماء و سبيل الريح سبيل الغائط و اما الفرج فبالكبد و الكبد لايصل اليها الا الكيلوس او الكيموس و هما طيبان طاهران بمعنى ان كلا منهما صفى عن الاحداث الغائطية و البولية و الريحية فالريح الخارجة من احدهما اما ان تكون قد دخلت فى المخرج عند انفتاحه فى حال الجماع او الاستبراء و غير ذلك فانحبست ثم خرجت او تكون متحللة من تلك السبل لحركة او تمدد فاجتمعت و خرجت (فخرجت خ) و امثال ذلك و ليس بشىء (شىء خ) من ذلك بمتصل بالمعدة و لا خارج عنها و لهذا لاتجد له تلك الرائحة المميزة للناقضة عن غيرها و يحتمل النقض عملا بالعموم و الاول اولى لان الريح الخارجة من الذكر او الفرج لاتتبادر اليها الافهام عند اطلاق الخطاب و لا كثير الوقوع حتى يقبح من الحكيم اغفاله لعموم البلوى به و الخطاب جرى على ما يحضر افهام المكلفين حال السؤال و التحمل فلايشملها العموم.

«و النوم الغالب على السمع و البصر و ما فى معناه و الاستحاضة القليلة الدم و لايجب بغير ذلك» اعلم ان الحكم بكون النوم الغالب على السمع و البصر ناقضا للطهارة مذهب علمائنا اجمع ماعدى الصدوقين و قد انعقد الاجماع بعدهما على ذلك و هو مذهب اكثر الجمهور لقوله (ص) العين و كاء السية[١] (السته خ) فمن نام فليتوضأ و السية (السته خ) حلقة الدبر، و صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال لاينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك و النوم و قول ابن بابويه ان الرجل اذا رقد قاعدا لا وضوء عليه ما لم ينفرج و مثله قول الشافعى و زاد اشتراط ان يفضى بفرجه الى الارض ليس بشىء لامكان حمل ما دل على ذلك على النوم

---

[١] الوكاء بالكسر و المد خيط يشد به السرة و الكيس و القربة و نحوها، مجمع البحرين. فى حديث على (ع) العين وكاء السه قال الشارح (ره) و هذه من الاستعارات العجيبة كانه شبه السه بالوعاء و العين بالوكاء فاذا اطلق الوكاء لم ينضبط الوعاء قال و هذا القول فى الاشهر الاظهر من كلام النبى (ص) و قد رواه قوم لامير المؤمنين (ع) و روى العين وكاء الست بالتاء على حذف لام الفعل و السئة الاست و الاست العجز و قد يراد به حلقة الدبر و اصله سته على فعل بالتحريك فحذفوا منه عين الفعل و جمعه استاه مثل حمل و احمال و سبب و اسباب، مجمع البحرين.

الذى لايغلب العقل جمعا بينه و بين ما دل على ان الغالب على العقل ناقض كما صرحت به صحيحة زرارة الاتية و غيرها و استمساك النائم قاعدا يدل على ذلك لان الغالب فى النائم المستغرق السقوط كما ان الغالب فى الخفقة و السنة من القاعد الاستمساك فيكون ذلك امارة على عدم تحقق النوم الناقض بالغلبة المذكورة فاذا تحقق ذلك كذلك كان ناقضا على كل حال لاطلاق ما سبق من الاخبار و خصوص صحيحة عبدالحميد بن عواض عن ابى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول من نام و هو راكع او ساجد او ماش على اى الحالات فعليه الوضوء و رواية انس ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله كانوا ينامون ثم يقومون يصلون و لايتوضأون، لايصلح دليلا لعدم استنادها (اسنادها خ) الى حجة و لاحتمال السنة و لتضمنها النفى فلا حجة فيها و رواية ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يسجد و ينام و ينفخ ثم يقوم فيصلى ثم قلت صليت و لم تتوضأ و قد نمت فقال انما الوضوء على من نام مضطجعا فاول ما فيها ان ابن داود قال ذكر ابن المنذر ان هذا الحديث لايثبت لانه مرسل رواية عن ابى العالية و قال شعيب لم يرو عنه الا اربعة احاديث و هذا ليس احدها و اما ثانيا فلا دلالة فيها على تقدير صحتها لاحتمال توهم ابن عباس انه صلى الله عليه و آله و سلم نام و اجابه بما يوهم تصديقه حسما لمادة النزاع و الدليل على ذلك ان المعروف من سنته صلى الله عليه و آله ان النوم اذا تحقق بذهاب الحاستين نقض للوضوء و بيان ذلك ان اهل بيته عليهم السلام الذين حفظوا شريعته كما هى على ما اراد كان مذهبهم ذلك و ما ورد عنهم بما يطابق هذه الرواية جار مجرى التقية لان مذهبهم و مذهب اصحابهم الذين عليه يعملون هو ان النوم اذا غلب على الحاستين نقض للوضوء و ان تستروا بالقول و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و الاصل فى ذلك ان النوم فى نفسه حدث لا انه انما ينقض لاستلزامه ذلك و المصنف (ره) قال فى النهاية فى تعليل كونه ناقضا لكونه حدثا لا لاستلزامه قال و لان النوم انما اثر لانه مظنة الخروج من غير شعور و هذا المعنى لايختلف فى الصلوٰة و غيرها و السكر و الاغماء و الجنون يشبه النوم فى انه قد يخرج الخارج من غير شعور بل المظنة عند

هذه الاسباب ابلغ و كان الايجاب فيه اكمل و لو اخبره المعصوم عليه السلام بعدم الخروج انتقض وضوئه اقامة للمظنة مقام السبب كالمشقة مع السفر و على قول من جعله ناقضا بالعرض تكون طهارته باقية، انتهى كلامه و لايخفى ما فی كلامه من التناقض فان قوله انما اثر لانه مظنة للخروج و كذا قوله اقامة للمظنة مقام السبب ينافی كونه حدثا فی نفسه و يلزم منه عدم النقض عند عدم الخروج باخبار المعصوم عليه السلام و هو يستلزم كونه غير ناقض بنفسه بخلاف ما ذكر و الحق انه حدث حقيقة بنفسه و الدليل على ذلك صحيحة اسحٰق بن عبدالله الاشعری عن ابی عبدالله عليه السلام لاينقض الوضوء الا حدث و النوم حدث فجعله عليه السلام حدثا فهو حدث لاصالة الاستعمال فی الحقيقة اما شرعا فظاهر و اما حقيقة فلما يأتی بيانه و اورد على هذا الحديث اشكال لانه من ثانی الاشكال و شرطه اختلاف المقدمتين كيفا و كلية كبراه و الاولى على ما يظهر منها مركبة من سالبة و هی لاينقض الوضوء غير الحدث و من موجبة و هی ينقض الوضوء حدث فلما تضمنت الصغرى المقدمتين المذكورتين تعذر على ظاهر ذلك الانتاج اما على الاولى فلعدم تكرر الوسط اذ غير الحدث ليس بحدث و اما على الثانية فلعدم الشرط و هو الاختلاف كيفا و الجواب انه ليس المراد بالحدث حدثا معينا و لا حدثاما بل المراد به كل حدث كما هو ظاهر فتكون فی قوة كل حدث ناقض للوضوء فيصير من الشكل الرابع فحصل شرطه ايجاب المقدمتين و كلية الصغرى فينتج او يعكس فيكون من الاول فينتج على انه اذا اريد بمحمول الصغرى العموم كما هو المراد من كلامه عليه السلام كان محمول الكبرى احد افراده و يكون الوسط متكررا فلا حاجة الى رده الى الرابع و (او خ) الاول لان النوم حدث فی الحقيقة بحكم الكلية لاستغراق حرف التعريف و النوم فی الحقيقة حدث كما ذكره عليه السلام و بيان ذلك ان النوم عبارة عن الوفاة الحادثة عن اجتماع النفس الحيوانية الحسية المتعلقة بالابخرة المتقومة بها الحرارة الغريزية فی القلب و صرف وجهها الى جهتها العليا و يبقى شعاعها الذی هو الحرارة الغريزية متعلقا باقطار البدن و هو الرابطة (الرابط خ) للحيوٰة بالبدن حال النوم فاذا انصرف نظرها

عن اقطار البدن و اجتمع فى القلب و توجه الى العالم المثالى اظلمت تلك الاقطار و ذبلت و بردت و هو الحدث الاصغر لخروج النفس الذى هو ظاهرها عن اقطار البدن و اجتماعها فى القلب و هو الموت الاصغر و اذا خرجت مع الابخرة بجميع الحرارة الغريزية عن تلك الاقطار و عن القلب حصل البرد الكلى و الذبول التام و الظلمة الغاسقة و هو الحدث الاكبر لخروج الروح مع الحرارة الغريزية الكامنة فى النطفة و تلك الابخرة المتقومة بها الحرارة الغريزية هى المعبر عنها بالنطفة التى خلق منها كما فى حديث العلل و هو الموت الاكبر فكما ان خروج المنى و دم الحيض مثلا اللذين هما صفو الغذاء و مركب الحرارة الغريزية موجب للحدث الاكبر و خروج البول و الغائط اللذين هما ثفل الكيلوس موجب للحدث الاصغر لانهما ظاهر ذلك الصفو صفو الغذاء الذى هو الكيموس كذلك خروج الابخرة مع الحرارة الغريزية جميعها باصلها موجب للحدث الاكبر و خروج نظرها بوجه الحرارة التى (الذى خ) هو ظاهرها موجب للحدث الاصغر فالنوم حدث فى نفسه مثل حدث البول و الغائط فتفهم ما اشرنا اليه تفهم و على هذا المعنى من كون النوم الغالب على الحاستين ناقضا للطهارة انعقد الاجماع من الفرقة المحقة بعد الصدوقين هذا ما نقله اكثر العلماء عن الصدوقين و الموجود فى الفقيه فى باب ما ينقض الوضوء من رواية زرارة عنهما عليهما السلام الى ان قال من غائط او بول او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل و لاينقض الوضوء ما سوى ذلك و هذا صريح فى ان (بان خ) النوم ناقض عنده لاسيما ذكره لذلك فى هذا الكتاب الذى هو اعتماده نعم اورد بعد ذلك رواية سماعة دالة على ما نقل عنه ظاهرا و لعله اراد منها ما لم يذهب عقله فانه فى الغالب اذا ذهب عقله انفرج و لايكاد يتمسك (يستمسك خ) بدليل ما ذكره فى المقنع فانه قال فيه و ان نمت و انت جالس فى الصلوٰة فان العين قد تنام من العبد و الاذن تسمع فاذا سمعت الاذن فلا بأس و هو شاهد لما قلنا له نعم ظاهر كلامه بعد هذا الكلام انما الوضوء مما وجدت ريحه او سمعت صوته يدل على ان النوم عنده ليس ناقضا و انما ينقض له لانه مظنة للناقض فلو قيل انه انما خالف الاصحاب فى كونه ناقضا بنفسه لم يكن بعيدا كما فى

المقنع و اما انه عنده ليس بناقض فلا كما نقلنا عنه و نقل بعض عنه انه ادعى فى الخصال الاجماع على النقض به و بالجملة فهو ناقض بالاجماع فلاحظ و اما السنة بكسر السين المهملة و هو ابتداء النوم اى الاخذ فى الاجتماع المذكور فليست بنوم لعطفه عليها فى الكتاب قال تعالى لاتأخذه سنة و لا نوم و العطف يقتضى المغايرة و لان النوم الناقض محدود بزوال العقل كما فى رواية زرارة فلاتكون السنة ناقضة و لا الخفقة حتى لايحفظ حدثا يحدث منه و حتى يذوق لذة النوم كما فى النصوص و يتحقق الناقض لانه على يقين من الطهارة لان اليقين لاينقضه الا اليقين كما فى صحيحة زرارة قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين و (لاينام خ) القلب و الاذن فاذا نامت العين و الاذن و القلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجى ء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين ابدا بالشك و لكن ينقضه بيقين اخر انتهى، فابان عليه السلام انه لو شك فى النوم لم ينتقض وضوئه لاصل الطهارة المتيقن و كذا لو تخيل له شىء كالرؤيا او حديث النفس فانه قد ينجر بالفكر (به الفكر خ) و الهدو الى الغفلة عن المحسوسات فتظهر له بعض المتخيلات بل ربما يسمع صوت مخاطب له و ربما رأى صورته فى عالم الخيال اذا استغرق فى الفكر و هو يقظان الا اذا تحققت الرؤيا و ثبت المنام بان يجد طعم النوم كما فى صحيحتى عبدالرحمٰن بن الحجاج و الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام قال عليه السلام فيهما ماادرى ما الخفقة و الخفقتان ان الله يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما او قاعدا فقد وجب عليه الوضوء انتهى، ليكون ناقضا ليقين اصل الطهارة بيقين طريان الناقض لها و قول المصنف (ره) و ما فى معناه اى معنى النوم الغالب على السمع و البصر المستلزم بذلك لغلبته على العقل لان النفس انما تستعمل العقل بواسطة الالات و الاعوان فاذا غلب النوم على الواسطة منع من استعمال العقل فكان غالبا عليه يريد به الجنون و الاغماء و السكر فانه ذكر فى المنتهى انه لايعرف فيه خلافا بين اهل

العلم و قال فى النهاية كلما يزيل العقل من سكر او اغماء او جنون او نوم يوجب الوضوء و قال فى التذكرة كلما ازال العقل من اغماء او جنون او سكر او شرب مرقد ناقض لمشاركته للنوم فى المقتضى و لقول الصادق عليه السلام اذا خفى الصوت فقد وجب الوضوء و للشافعى فى السكر قولان اضعفهما عدم النقض لانه كالصاحى فى الحكم فينفذ طلاقه و عتقه و اقراره و تصرفاته و هو ممنوع انتهى، و ذكر الشيخ فى التهذيب اجماع المسلمين على نقض الجنون و الاغماء و استدل عليه بصحيح معمر بن خلاد و فيه الاغفاء فقيل عليه انه مختص بالنوم و اجيب بعموم الجواب بقوله عليه السلام اذا خفى عنه الصوت فقد وجب الوضوء عليه و رد برجوع ضمير عنه الى الرجل المخصوص و اجيب بان هذا احتمال غير مساو و الظاهر العموم و استدل المصنف (ره) على ذلك بما دل على النوم من طريق تنقيح المناط بل الاولوية كما تقدم قوله فى النهاية قيل و فيه تأمل و اقول فى هذا التأمل تأمل اذ التحقيق اولويتها من النوم فى العلة المنصوصة الموجبة للنقض فالحكم بكونها ناقضة مما لاينبغى ان يرتاب فيه بعد وضوح البيان و تحقق الدليل و ثبوت ذكر الاجماع عن الثقات فتدبر و تعليل المصنف (ره) (ذلك خ) فى النهاية بقوله اقامة للمظنة الخ، و كذا ما قبله يناقض حكمه بانها ناقضة بنفسها كما تقدم نقل كلامه فى بحث النوم فلاحظه هناك ففيه بيان الناقض و قوله و الاستحاضة القليلة الدم، يعنى به انه اذا كانت الاستحاضة قليلة الدم بحيث لايثقب القطنة بأن يبقى منها قليل لم يصل اليه دم فانه يجب عليها الوضوء لكل صلوٰة و لكل مشروط بالوضوء لا غيره و هو قول علمائنا الا ما حكى عن ابن الجنيد من ايجابها لغسل واحد و انما اختصت بذلك من (منه خ) دون سائر اقسامها مع انها كلها موجبة للوضوء لان الكثيرة و المتوسطة لاتوجب الوضوء لا غيره بل توجب الغسل ايضا على بعض الاحوال و فى بعض احوالهما كالظهرين و العشائين فى المتوسطة و كالعصر و العشاء فى الكثيرة مع الجمع يكونان داخلين (مع الجمع داخلان خ) فى حكم القليلة لان الغالب فيهما فى هذه الاحوال المخصوصة مساواتهما للقليلة فى الخارج و انما كانت موجبة للوضوء خاصة لان الغالب فيهما (فيها خ) انه يخرج

من العرق المسمى بالعاذل اصفر لكونه غالبا من لطيف فضلة الكيلوس التى يكون منها البول و الغائط فلذا يكون قليلا و اصفر باردا لقول الصادق عليه السلام فى حسنة حفص بن البخترى دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق لقوة جذب المعدة و المثانة لما ثم و قد يصحبه من فضلة الكيموس ما لم تسعه مسام الجلد التى هى منابت الشعر لنوع ضعيف فى بعض القوى فيكون كثيرا فيثقب الكرسف فيجب الغسل لانه من الاحداث الكبرى لكونه من الكيلوس الذى هو فضلة الكيموس او من بقايا الكيموس و هذا حكم اكثرى و الاحكام تناط بها و حيث لاتنكشف هذه الامور التى هى اسباب الحكم لعوام الناس بل و لا لاكثر خواصهم جعل لها الشارع عليه السلام ضابطة سهلة التناول فقسم الاحداث الى اصغر و يرفعه الوضوء و الى اكبر و يرفعه الغسل و انما يرفع ذلك اذا انقطع الموجب و اما اذا لم ينقطع و امر الشارع عليه السلام باستعمال ما من شأنه الرفع فانه يكون ذلك مبيحا للدخول فى المشروط بتلك الطهارة و تأتى ان شاء الله تعالى تتمة لهذا الكلام فى احكام الاستحاضة ثم ان كون الاستحاضة القليلة الدم المذكورة ناقضة للوضوء موجبة له لما يشترط الوضوء فيه مذهب علمائنا لم ينقل عنهم فيه خلاف الا عن ابن ابى عقيل (ره) فانه قال ما لم يظهر على القطنة فلا غسل و لا وضوء و خالف فى ذلك من الجمهور مالك ايضا فقال ليس على المستحاضة وضوء و الحق مذهب المشهور لقول النبى صلى الله عليه و آله المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة و قول الصادق عليه السلام فيما رواه معوٰية بن عمار و ان كان الدم لايثقب الكرسف توضأت و صلت كل صلوٰة بوضوء و ظاهر المصنف فى التذكرة دعوى الاتفاق على ذلك الا من ابن ابى عقيل كما مر و كذلك غيره صرح بذلك الا انه ذكر فى النهاية انه مذهب اكثر علمائنا و لايبعد كون مراده منها مراده من التذكرة حيث قال و ذهب اليه علمائنا الا ابن ابى عقيل و المحقق فى المعتبر قال و مذهب علمائنا اجمع ايجاب الوضوء عدا ابن ابى عقيل فصرح بالاجماع لان خروج معلوم النسب لايقدح فيه و بالجملة فالقول به متعين لصحاح الاخبار و لما تقدم من الاعتبار من انه حدث اصغر موجب للوضوء و قول المصنف (ره) و لايجب بغير ذلك يريد به

انه لايجب الوضوء بغير ما ذكر سابقا لانه حصر موجبات الوضوء وحده بانما ثم اكد ذلك الحصر بقوله و لايجب بغير ذلك يعنى منفردا و فى هذا اشارة الى امور توهم بعض كونها ناقضة:

منها المذى قال فى الصحاح المذى بالتسكين ماء يخرج عند الممازحة او التقبيل و قال ابن الاثير فى النهاية انه البلل اللزج الذى يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء و هو من مقدمات الشهوة و الوذى بالمعجمة هو ماء يخرج من الذكر بعد الجماع و هو من معقبات الشهوة و المذى و الوذى بكسر الذال المعجمة و تشديد الياء افصح من سكون الذال و الودى بالمهملة و هو ماء كدر ابيض يخرج بعد البول قال ابن الاثير فى النهاية و فى حديث ما ينقض الوضوء ذكر الودى هو بسكون الدال و بكسرها و تشديد الياء البلل اللزج الذى يخرج من الذكر بعد البول يقال اودى و قيل التشديد اصح و افصح من السكون انتهى، و فى مرسل ابن رباط عن ابى عبدالله عليه السلام قال يخرج من الاحليل المنى و المذى و الوذى و الودى فاما المنى فهو الذى يسترخى له العظام و يفتر منه الجسد و فيه الغسل و اما المذى يخرج من الشهوة و لا شىء فيه و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول و اما الوذى يخرج من الادواء و لا شىء فيه هـ، و قال فى الصحاح و قال المنى و الوذى و المذى مشددات هـ، قال المصنف فى التذكرة المذى و الودى و هو ما يخرج بعد البول ثخن (ثخين خ) كدر لاينقضان الوضوء ذهب اليه علماؤنا اجمع للاصل و لقول الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان مذاء فاستحيى ان يسأل رسول الله صلى الله عليه و اله لمكان فاطمة فامر المقداد ان يسأله فقال ليس بشىء انتهى، فقال ابن الجنيد ان ما يخرج من المذى عقيب الشهوة يكون ناقضا و قال الشيخ فى التهذيب بكون المذى عن شهوة ناقضا اذا خرج بكثرته عن المعهود المعتاد و استدل عليه برواية ابى بصير عن الصادق عليه السلام و صحيحة على بن يقطين و قوية الكاهلى ثم قال لان المعهود المعتاد لايجب منه اعادة الوضوء سواء خرج عن شهوة او عن غير شهوة او يكون المراد بها ضربا من الاستحباب انتهى، و قال بالاستحباب فى الاستبصار ايضا فقول

المصنف فى التذكرة هنا ذهب اليه علماؤنا اجمع و كذا قبل هذا فى قوله لايجب الوضوء بشيء سوى ما ذكرناه ذهب اليه علماؤنا اجمع يحتمل ان يكون ذلك الاجماع منعقدا بعدهما او لايضران فيه لمعلوميتهما او انه اجماع مشهورى كما فى مقبولة عمر بن حنظلة و رواية زرارة و بالجملة فالحكم بكونها غير ناقضة مما لا غبار فيه و لا شك يعتريه للاجماع المذكور المصرح به هو و غيره و للصحاح الصراح كما رواه الشحام و زرارة و محمد بن مسلم فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان سال من ذكرك شيء من مذى او وذى فلاتغسله و لاتقطع له الصلوٰة و لاتنقض له الوضوء انما هو بمنزلة النخامة كل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل و كما فى حسنة محمد بن مسلم معللا ان المذى لم يخرج مما خرج (يخرج خ) منه المنى انما هو بمنزلة النخامة و فى حسنة بريد بن معوية انما هو بمنزلة المخاط و البزاق و فى حسنة زرارة فانه من الحبائل او البواسير و ليس بشيء و قول الشيخ فى التهذيب فى صحيحة السراد عن ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام فى قوله عليه السلام و الودى فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول بانه (فانه خ) محمول على انه اذا لم يكن قد استبرأ من البول بما سنذكره بعد و خرج منه الودى فيجب فيه الوضوء لايتوهم منه انه قائل بنقض الودى بل صريح كلامه و استشهاده بتعليل الصادق عليه السلام دال على انه ناص على عدم النقض حيث يقول لايخرج الا و معه شيء من البول ألاترى الى قوله عليه السلام لانه يخرج من دريرة البول تنبيها على انه يكون معه البول و لولا ذلك لماوجب منه اعادة الوضوء و هو ظاهر نعم لو قيل باستحباب الوضوء للمذى الكثير الخارج عن شهوة كان قريبا للنصوص الصريحة جمعا بينها و بين ما دل على عدمه و لاسيما مع حصول العلة فيه من استرخاء العظام و فتور الجسد فانه يحصل ذلك احيانا و ان لم يبلغ الى حد حصولهما من المنى فتفقد تجد ما قلنا لك و قد استوجه الاستحباب صاحب المعتبر لصحيح ابن بزيع كما استوجهه الشيخ فى الكتابين الا ان مرادهم ليس للنقض و الا لوجب و الذى استفدته من تتبع الاخبار فى (اخبار خ) المسألة بمعونة التلطف فى احيان الوجدان انه قد تكون للمذى حال

من الشهوة يحصل معها من الفتور و الاسترخاء ما لولا ما سنذكره لحكمنا على من وجدها بالوضوء وجوبا و لاقمنا الاعتبار تحقيقا لتلك الاخبار لكن المانع و هو ما وعدنا بذكره و هو ان تلك الحال المشار اليها لايكاد كل مكلف يفرق بينها و بين الحال التى لا وضوء فيها مع وجود الشهوة بل قد لا فرق بينهما (لايفرق بين خ) عن شهوة او غير شهوة لعدم قوة احساس كل مكلف مع ندور وقوع تلك الحال المشار اليها اذ الغالب من الناس اذا كان ذلك يغلب عليه الشبق فلايكاد يستمسك منيه و لما كان تعلق الاحكام الشرعية العامة للمكلفين مبنيا على ما يسهل ادراكه و يلزم حصوله فى جميع افراده بحيث لايعدم كل من طلبه وجد انه لوجوده و ظهوره لم تجر الحكمة بالتكليف بتلك الحال الخاصة فكان الوضوء مستحبا لعدم تحقق تلك الحال فى كل حال و كان مستحبا لدفع الوهن و الاشكال عن اهل النظر و الكمال و اصحاب الاحتياط من الرجال فاذا توضأ مستحبا اتى على ذلك كله ممتثلا للنصوص المشتملة على الاوامر القحة و اذا ترك اخذ بالرخصة و الحنفية (الحنيفية خ) السمحة فالاستحباب حلية اولى الالباب و الله اعلم بالصواب.

و منها المس و المشهور بين علمائنا عدم النقض به مطلقا اى من ذكر او انثى لقبل او دبر ظاهرا او باطنا بشهوة او لا من نفسه او من غيره محللا او محرما بظهر الكف او ببطنها اصلية او زائدة صحيحة او اشلاء و فى هذه الشقوق اختلف الجمهور و لا حاجة الى تفصيل ذلك و قال المصنف فى التذكرة ذهب اليه يعنى به عدم النقض بالمس مطلقا اكثر علمائنا ثم قال و قال الصدوق من مس باطن ذكره باصبعه او باطن دبره انتقض وضوؤه و من مس ظاهر الفرج من غير شهوة تطهر ان كان محرما و من مس باطن الفرجين فعليه الوضوء من المحرم و المحلل لان عمار سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوؤه و الطريق ضعيف و محمول على استصحاب نجاسته انتهى، و قد قال قبل ذلك مسألة لايجب الوضوء بشيء سوى ما ذكرناه ذهب اليه علماؤنا اجمع و قد خالف الجمهور فى اشياء نحن نذكرها ثم من جملة ما ذكر المس فادعى الاجماع من اصحابنا و انما خالف فيه الجمهور و ما ذكرنا من كلامه قبل هذا الكلام مصرح

بخلاف الصدوق كما سمعت و جعل عدم النقض قول الاكثر و هذا اضطراب ظاهر لكن نقل قول الصدوق من ظاهر كلامه يوجب الاضطراب لما فيه من الاختلاف فقد قال فى الفقيه كما ذكرناه سابقا عنه من رواية زرارة لما سألهما عليهما السلام عما ينقض الوضوء فقالا له ما خرج من طرفيك الاسفلين الذكر و الدبر من بول او غائط او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل و لاينقض الوضوء ما سوى ذلك الخ، قال محمدتقى المجلسى (ره) فى الشرح الظاهر ان قوله و لاينقض الوضوء الخ، من كلام الصدوق و هذا صريح بعدم النقض بالمس و غيره سوى ما ذكر و بعد ذلك قال و قال ابوجعفر عليه السلام ليس فى القبلة و لا فى المباشرة و لا مس الفرج وضوء و هو صحيح زرارة و هو صريح ايضا و نحو ما ذكر فى الفقيه ذكر فى المقنع من عدم النقض بما سوى ما ذكر ثم قال فى الفقيه بعد ذلك بقليل عن موثقة عمار الساباطى و ان مس الرجل باطن دبره او باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء و ان كان فى الصلوٰة قطع الصلوٰة و توضأ و اعاد الصلوٰة و ان فتح احليله اعاد الوضوء و الصلوٰة الخ، و هو كما ترى مضطرب موجب للاضطراب فدعوى المصنف الاجماع اولا اما لانعقاده بعد الصدوق او لكونه غير مضر لمعلوميته او انه اجماع مشهورى كما ذكرنا انفا او حملا لقوله بعدم النقض على انه مذهبه و بالنقض على الاستحباب و امثال ذلك و الا فكيف يتجه دعوى الاجماع بل و على هذا كيف يتجه الدعوى و المشهور ان تيقن الطهارة و الحدث مع جهل المتأخر مطلقا ناقض موجب للوضوء الا ان يراد بالناقض الحدث و هذا ناقض بالحكم لا بالحدث لكنه غير مسلم مع ان صاحب المعتبر نقل عن ابن الجنيد انه قال فى المختصر ان من مس ما انضم عليه الثقبان نقض وضوئه و قال ايضا من مس ظاهر الفرج و غيره بشهوة تطهر ان كان محرما و من مس باطن الفرجين فعليه الوضوء من المحرم و المحلل و نقل غيره ايضا عنه و المصنف فى النهاية و بالجملة فدعوى الاجماع على حصر الناقض فيما ذكر المصنف ان لم يكن على نحو ما ذكرنا او انه الاجماع المحصل او المنقول لم يثبت و قد تقدم كلام الشيخ فى المذى و اما عدم النقض بالمس فلا شك فيه بالنص و الاجماع

بانواعه الثلاثة المحصل و المنقول و المشهوری و ما دل علی النقض و هو موثقا ابی بصیر و عمار الساباطی فمحمول علی التقیة کما هو ظاهر و اما کلام الصدوق قدس سره فلا شك فی اضطرابه و لو حمل کلامه فی اول الکتاب و قوله ما افتی به و احکم بصحته و اعتقد بانه (فیه انه خ) حجة الخ، علی صحة (ورود خ) تلك الاخبار و ثبوتها عن اهل العصمة علیهم السلام فیما یعتقده و یراه و ان کان فیها ما یفتی به و یعمل و فیها ما یحکم بصحته و ان لم یفت به و لایعمل به لکان اسلم لکلامه من الاضطراب و التهافت فی هذه و غیرها و الا فکیف یفتی بأن المس لاینقض و ان المس ینقض فتدبر و راجع کلامه.

و منها القیء ذهب علماؤنا و اکثر الجمهور الی (علی خ) کونه غیر ناقض سواء کان قیئا و هو ما خرج من الحلق و عاد او قلسا و هو ما خرج من الحلق و لم یعد لانه اذا عاد سمی قیئا کذا قاله الخلیل للاجماع و النصوص خصوصا و عموما و خالف فیه ابوحنیفة فقال ان کان ملأ الفم نقض و الا فلا و الاوزاعی و الثوری ان کان نجسا کالدم نقض و الا فلا و احمد ان کان قطرة دم او قطرتین لم ینقض و ان کان اکثر نقض و روی عنه روایة اخری ان کان قدر ما یعفی عنه و هو قدر شبر لم یجب الوضوء و حجتهم ما رووه ان النبی صلی الله علیه و آله قال من قاء او قلس فلینصرف و لیتوضأ و لیبن علی صلوٰته ما لم یتکلم و هو محمول علی غسل الفم و الا لم یبن علی ما مضی من صلوٰته لان الوضوء فعل کثیر.

و منها القبلة و اکثر العلماء علی انها لاتنقض للاخبار الصریحة الصحیحة کصحیحتی زرارة و حسنته و صحیحة ابن ابی عمیر الی غیرها من الاخبار و صحیح الاعتبار و قال ابن الجنید قبلة المحرم اذا کان بشهوة تنقض الوضوء محتجا بخبر ابی بصیر و هو مع تعین حمله علی التقیة لایصلح لمعارضة الاخبار الصحیحة الکثیرة المؤیدة بالعمل مع ان فی طریقه عثمان بن عیسی الرواسی الواقفی الخبیث الفاسق الذی امرنا بالتثبت عند خبره لانه من اوعیة السوء و ما یقال انه ممن اجمعت العصابة غیر مسلم بل قال بعضهم ان الستة التی هی من اصحاب ابی ابراهیم علیه السلام و فیهم (منهم خ) الحسن بن محبوب ان مکانه فضالة بن ایوب

و جعل بعضهم مكانه الحسن بن على بن فضال و بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى و جعل عد فضالة منهم قولا و عد عثمان قولا من بعده مرتبا عليه على ان هذا الاجماع المنقول من اصله فيه للمناقشة مجال و عثمان هذا لم يوثقه احد من علماء الرجال فدخوله فى المجمع عليهم (عليه خ) كالمحال و لو سلم كل ذلك فان اصح الوجوه فى معنى تصحيح ما يصح عنهم انه ارجح رواية ممن لم يكن كذلك و الراوين المقابلين له كزرارة و ابن ابى عمير و امثالهما فانقلب بروايته و سقط على وجهه فى النار.

و منها القهقهة و اكثر الاصحاب على عدم النقض بها لعمومات الاخبار الحاصرة لما ينقض الوضوء و خالف فيه ابن الجنيد فقال من قهقه فى الصلوٰة متعمدا لنظر او سماع ما اضحكه قطع صلوٰته و اعاد وضوئه محتجا بمرسلة ابن ابى عمير المضمرة و موثقة سماعة اما الاولى ففيها ان التبسم لاينقض الصلوٰة و لاينقض الوضوء و انما يقطع الضحك الذى فيه القهقهة و حملها الشيخ فى التهذيب على ان القطع المذكور راجع الى الصلوٰة لانه لم تجر العادة بأن يقال انقطع وضوئى و انما يقال انقطعت صلوٰتى و هو حسن و اما الثانية ففيها الى ان قال و الضحك فى الصلوٰة و هى مع كونها مقطوعة مضمرة محمولة على التقية لان ذلك مذهب ابى حنيفة و الحسن و النخعى و الثورى و لايبعد توجيهها بمثل ما فى الاولى.

و منها الدم الخارج من السبيلين اذا شك فى خلوه من النجاسة لايوجب الوضوء كما مر فى نظائره و قال ابن الجنيد اذا علم خلوه من النجاسة لم ينقض و الا اوجب الوضوء لرواية عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل فى الصلوٰة قال يتوضأ و يعيد لجواز ان يصحب النجاسة فلايكون متيقنا للطهارة عند ذلك و لعموم الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله بهما عليك و الحق قول الاكثر لما مر و لحمل التوضئ فى رواية عبيد على غسل الدم كما قال صلى الله عليه و اله الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر و بعده ينفى اللمم و المراد به غسل اليد و الاصل عدم مصاحبته للنجاسة فهو على يقين من الطهارة

فلاينتقض اليقين الا بيقين مثله و عموم ما خرج من طرفيك مخصص بالبول و الغائط و المنى كما مر و خالف ابن الجنيد ايضا فى الحقنة و الحق انها لاتنقض للعمومات و لاينقض الوضوء ايضا الكلام و لا انشاد الشعر و لا اكل ما مسته النار و لا اكل لحم الابل و لا الردة و لا بظن الحدث و خالف فى الاخير شيخنا الشيخ حسين بن الشيخ محمد الدرازى البحرانى ايده الله فقال اذا دخل فى الصلوٰة بيقين الطهارة و شك فى اثنائها قطع الصلوٰة و توضأ و استأنف و ان كان بعد الفراغ من الصلوٰة صحت الصلوٰة و توضأ وجوبا لما يستقبل من الصلوٰة الى اخر كلامه، ثم قال ان هذا مستثنى من القاعدة التى ذكرها الاصحاب للنص و كذا لاينقض الوضوء لحلق الشعر و قص الاظفار و لايوجب مسح موضعه بالماء و استحب الشيخ فى التهذيب المسح فى رواية الحلبى لرواية سعيد الاعرج و لا دلالة فيها و لا بما يخرج من البدن من دم او قيح او صديد و خالف فى كل ما ذكر العامة و الحق ما ذكرناه لما ذكرناه و الحمد لله رب العالمين.

قال قدس سره: «الفصل الثانى فى اداب الخلوة و يجب فيها ستر العورة على طالب الحدث» الاداب جمع ادب كابطال جمع بطل و المراد بها الكمالات الشرعية لقاضى الحاجة من الواجبات و المحرمات و المندوبات و المكروهات، و الخلوة الخلاء بالمد اى المتوضأ او مكانه و يجب فيهما على مريد التخلى من البول او الغائط و هو طالب الحدث ستر العورة عن الناظر المحترم و هو ما عدا الزوجة و المتمتع بها و امة الرجل غير المزوجة و غير المعتدة بائنا و عدا الطفل الذى لايميز و البهايم من ساير الحيوانات و كذا يجب ستر العورة فى غير هذه الحال و انما ذكروها هنا دفعا لتوهم ان حالة الحدث لا بد من كشف العورة فيها فربما لايجب الستر حينئذ و هذا الحكم ثابت اعنى وجوب الستر عند وجود ناظر المحترم بالنص و الاجماع و خالف ابن الجنيد فى استثناء المذكورين فحكم بالوجوب مطلقا نظرا الى اطلاق الادلة هنا و المشهور هو الصحيح و من النص الدال على الوجوب ما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله احفظ عورتك الا عن زوجتك او ما ملكت يمينك و رووا عنه صلى الله عليه و آله لاينظر الرجل

الى عورة الرجل و لا المرأة الى عورة المرأة و مما روته الخاصة صحيح حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاينظر الرجل الى عورة اخيه و رواية حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام قال قيل له ان سعد (سعيد خ) بن عبدالملك يدخل مع جواريه الحمام قال و لا بأس اذا كان عليه و عليهن الازر و لايكونون عراة كالحمر ينظر بعضهم الى سوأة بعض و عن ابى بصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام يغتسل الرجل بارزا قال اذا لم يره احد فلا بأس و الاخبار فى ذلك كثيرة و انما اوردت بعضا منها لمقابلة ما ورد فى بعضها مما يوهم منافاة هذا الحكم مثل رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال نعم فقلت أعنى سفليه فقال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره و صحيح حذيفة بن منصور على الصحيح قال قلت لابى عبدالله (ع) شىء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث تذهب انما عنى عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشىء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما و رواية الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام فى عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس ان يكشف فترى منه شيئا انما هو ان تزدرى عليه او تعيبه فان ورودها فى العورة الباطنة لاينافى تحريم العورة الظاهرة و الحصر فى بعضها للمبالغة فى تعظيم الباطنة حتى كأن الظاهرة غير مرادة و لان الحصر فى الباطنة ردع لمن يرى الحصر فى الظاهرة عن حصر المراد بل الكل مراد على ان العورة الظاهرة اذا اطلع عليها من لايحل له النظر اليها فقد اذاع سره و الحق ان المراد بالعورة هو القبل و الدبر للاجماع على انهما (انها خ) عورة المستند الى النصوص المتكثرة و لا دليل على ما زاد ناهض بالمقابلة مع قبول حمله على الاستحباب كخبر قرب الاسناد لعبدالله بن جعفر الحميرى و كرواية النبال الضعيفة قال سألت اباجعفر عليه السلام عن الحمام قال تريد الحمام قلت نعم قال فامر باسخان الحمام ثم دخل فاتزر بازار و غطى ركبتيه و سرته ثم امر صاحب الحمام فطلى جسده ما كان خارجا عن الازار ثم قال اخرج عنى ثم طلى هو ما كان تحته بيده ثم قال هكذا فافعل جمعا بينهما (بينها خ) و بين ما دل على ان العورة هى الدبر و القضيب و

البيضتان كما روى عن ابى الحسن الماضى عليه السلام قال العورة عورتان القبل و الدبر و الدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورةو غيره و كما قال الصادق عليه السلام ان الفخذ ليست من العورةو الاولى وجوب ستر العجان لدخوله فى معنى العورة حيث تطلق عرفا بل و لغة لان العورة كل ما يستحى منه قاله فى الصحاح و هى السوأة من ساءه اى احزنه لانه يحزنه الاطلاع عليها و يستحب ستر البدن كله و التستر كما روى عن النبى صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام قولا و فعلا.

قال قدس سره: «و يحرم عليه استقبال القبلة و استدبارها فى الصحارى و البنيان» اعلم ان المشهور تحريم الاستقبال و الاستدبار مطلقا و خالف فى ذلك ابن الجنيد و المفيد و سلار و اتباعهم و ظاهر كلام الذكرى الكراهة فى الصحارى و الاباحة فى البنيان و اختلف النقل عنهم و عن اتباعهم فاذا تتبعت كتب الاصحاب ظهر لك الاختلاف و لاسيما فى النقل عن ابن الجنيد و المفيد و سلار و فى (ففى خ) المنتهى عن ابن الجنيد استحباب اجتناب استقبال القبلة فى الصحراء خاصة و فى التذكرة عنه يستحب ترك الاستقبال و الاستدبار و اطلق و لم يذكر الصحراء و لا البنيان و نقل عنه فى المعتبر كما فى المنتهى و جعل فى الدروس التحريم مطلقا خلافا لابن الجنيد مطلقا و للمفيد فى الابنية و نقل عنه فى التنقيح كما فى التذكرة و نقل فى المنتهى عن المفيد و سلار ان التحريم مختص بالصحارى و فى التذكرة عنهما يجوز الاستقبال و الاستدبار و ظاهر المعتبر عن المفيد التحريم مطلقا حيث يقول و قال الثلاثة و اتباعهم يحرم استقبال القبلة و استدبارها ببول او غايط و قال فى المعتبر بعد ذلك الى ان قال فاعلم انه يحرم فى الصحارى و البنيان و قال سلار بن عبدالعزيز من اصحابنا يكره فى البنيان و به قال المفيد و هو اختيار الشافعى و فى التنقيح و قال المفيد بالكراهية فى الابنية دون الصحارى ثم قال و قال سلار بالتحريم فى الصحارى و الكراهة فى البنيان فاما عبارة ابن الجنيد على ما فى المعتبر فهى قال ابن الجنيد فى المختصر يستحب للانسان اذا اراد التغوط فى الصحراء ان يجتنب القبلة او الشمس او القمر او الريح لغائط او بول و فى المنتهى

كذلك و زيادة قوله ان يجتنب استقبال القبلة الخ ، و هذه صريحة فيما ادعياه عليه و اما عبارة المفيد فى المقنعة فهى و لاتستقبل القبلة و لاتستدبرها ثم قال بعد ذلك فان دخل دارا قد بنى فيها مقعد الغائط على استقبال القبلة او استدبارها لم يكن بالجلوس عليه بأس و انما يكره ذلك فى الصحارى و المواضع التى يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة قال المصنف فى المختلف بعد حكاية هذا و هذا يعطى الكراهة فى الصحارى و الاباحة فى البنيان قال فى المدارك و هو غير واضح يعنى به ما فهمه العلامة من كلام المفيد و هو جيد لان مفاد كلام المفيد انه يكره ذلك فى الصحارى و فى المواضع التى لايتمكن فيها من الانحراف عن القبلة و ان كان فى البنيان و اما سلار فعبارته فى المراسم الشرعية هكذا و ليجلس غير مستقبل القبلة و لا مستدبرها فان كان فى موضع قد بنى على استقبالها او استدبارها فلينحرف فى قعوده هذا اذا كان فى الصحارى و الفلوات و قد رخص ذلك فى الدور و تجنبه افضل و ظاهر هذا الكلام مطابق لنقل المنتهى و التنقيح عنه و يؤيده قول صاحب المعتبر عن سلار فى الكراهة (بالكراهة خ) فى البنيان و استدل المجوزون بما رواه الجمهور ان ابن عمر استقبل القبلة و بال فقيل له ذلك قال انما نهى النبى صلى الله عليه و آله عن ذلك فى الفضاء فاذا كان بينك و بين القبلة ما يسترك فلا بأس و بما رواه الخاصة فى الحسن عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال دخلت على الرضا عليه السلام و فى منزله كنيف مستقبل القبلة و فى الحسن عن محمد بن اسماعيل بن بزيع ايضا عن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر و انحرف عنها اجلالا للقبلة و تعظيما لها لم يقم من مقعده حتى يغفر له لصراحة الاول و استلزام الثانى و اشعار الثالث بالجواز لقرينة الترغيب فى الاجتناب و تأدية الانحراف الى المغفرة و الثواب و لا حجة فى الجميع اما الاول فلأن مفاده انه شهادة نفى فلاتسمع مع انه معارض بما رووه عن ابى ايوب عن النبى صلى الله عليه و آله اذا اتى احدكم الغائط فلايستقبل القبلة و لايستدبرها و بقوله صلى الله عليه و آله لاتستقبلوا القبلة بغائط و لا بول و لاتستدبروها و لكن شرقوا او غربوا رواه البخارى و مسلم و اما الثانى ففيه ان

التحريم انما يتناول حال القعود للحاجة لا البقاء (البناء خ) و كون الكنيف على الاستقبال لايدل على الاستعمال فلا حجة فيه بحال و اما الثالث فلا منافاة بين الترغيب و الوجوب بل هو اولى بذلك من الندب لانه استنهاض لقواعد الطباع و حث لخوالف النفوس عند بذل الاطماع و الاصح تحريم استقبال القبلة و استدبارها مطلقا لما ورد (رووه خ) عن النبى صلى الله عليه و آله اذا اتى احدكم الغائط فلايستقبل القبلة و لايولها ظهره شرقوا او غربوا و عنه صلى الله عليه و آله اذا جلس احدكم على حاجته فلايستقبل القبلة و لايستدبرها و عنه صلى الله عليه و آله انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلايستقبل القبلة و لايستدبرها بغائط و لا بول و من طرقنا ما رواه الشيخ عن ابن ابى عمير عن عبدالحميد بن ابى العلا او غيره رفعه قال سئل الحسن بن على عليهما السلام ما حد الغائط قال (لاتستقبل القبلة و لاتستدبرها و خ) لاتستقبل الريح و لاتستدبرها و عن عيسى بن عبدالله الهاشمى عن ابيه عن جده عن على عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و آله اذا دخلت المخرج فلاتستقبل القبلة و لاتستدبرها و لكن شرقوا و غربوا و فى الفقيه و المجالس عن النبى صلى الله عليه و آله فى مناهيه قال اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة و ما رفعه على بن ابرهيم كما فى الكافى من قصة ابى حنيفة و سؤاله للكاظم عليه السلام عن حد الغائط فاجابه بما فى الكافى و روى القصة الطبرسى فى الاحتجاج بنحو اخر و انما اثرته بالذكر لشمولها للقصة قال روى انه قال دخل ابوحنيفة المدينة و معه عبدالله بن مسلم فقال يا اباحنيفة ان هيهنا جعفر بن محمد عليه السلام من علماء آل محمد صلوات الله عليه و عليهم فاذهب بنا نقتبس به منه علما فلما اتيا فاذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه او دخولهم عليه فبينما هم كذلك اذ خرج غلام حدث بعتبة له فالتفت ابوحنيفة فقال يا ابن مسلم من هذا قال هذا موسى ابنه قال والله لاجبهنه بان يرى (بين يدى خ) شيعته قال مه لن تقدر على ذلك قال والله لافعلنه ثم التفت الى موسى عليه السلام فقال يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم هذه قال يتدرئ (يتوارى خ) خلف الجدار و يتوقى اعين المار و شطوط الانهار و مسقط الثمار و لايستقبل القبلة و

لايستدبرها فحينئذ يضع حيث شاء الخبر، وغير ذلك من الاخبار المتطابقة المعنى فى صحيح الاعتبار و ما يقال فيها من الضعف فى السند فمنجبر بالعمل من المشهور و المناهى فيها للتحريم و كذلك الاوامر للوجوب اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و هما حقيقة فى التحريم و الوجوب الا ما دلت عليه قرينة صارفة عن ارادة ذلك منهما و لما فى ذلك من تعظيم شأن القبلة التى هى من اظهر شعائر الله و لتنزيهها عن الاستقبال بالأقبال فى حالة التخلى و عن الاستدبار بالأدبار لا انه مستلزم لاستقبال بيت المقدس فتكون كراهة الاستدبار مختصة بالمدينة كما احتمله المصنف فى النهاية حيث يقول و يحتمل اختصاص نهى الاستدبار بالمدينة و ما ساواها لان من استدبر الكعبة بالمدينة استقبل بيت المقدس تعظيما لبيت المقدس بل لان الاستدبار استقبال بالدبر (الدبر خ) و من نظر الى الاخبار التى هى مستند هذا الحكم اعطته ان الاستدبار لاجلها لانه استقبال بالدبر حقيقة لا لاجل بيت المقدس لانه قبلة منسوخة فلايتعلق بها حكم ليس لاجلها و خبر معقل بن معقل الاسدى ان النبى صلى الله عليه و آله نهى عن استقبال القبلتين يعنى الكعبة و بيت المقدس خبر عامى لايلتفت اليه و لايعول عليه سيما فى مقابلة اصل الاباحة و البراءة نعم لو قصد باستقباله فى الغائط و البول جهة بيت المقدس او استدباره فلا بأس بالحكم بالكراهة لشبهة خلاف بعض متأخرى المتأخرين فى التحريم لانه كان قبلة و ان نسخ حكمه فى الصلوٰة فلم ينسخ فى غيرها و لانسخت حرمته و لا بأس به لقوله تعالى و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب الا انه صالح لاستحباب التجنب مع القصد كما هو ظاهر و اما استقبال الريح و استدبارها فالمشهور الاصح كراهة ذلك حملا للنهى على الكراهة لان الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز و للاصل و قال المفيد بالتحريم حملا للنهى على التحريم اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و لان الريح ترد البول و لان مع الريح ملكا كما دلت عليه الاخبار و الظاهر الاول لما قلنا و لان الريح لايلزم من مقابلتها رد البول و ان كان قد يتفق لانا انما حكمنا بالكراهة لاحتمال الرد و عدمه فلما لم يلزم الرد لم يتجه الحكم بالتحريم و كون الملك معها لايلزم منه

ذلك كما فى البول فى الماء و هنا تنبيهات:

الاول قد ورد فى صحيحة معاوية بن عمار ان ما بين المشرق و المغرب قبلة فهل يكون حكمه حكم القبلة فى تحريم الاستقبال و الاستدبار لانه قبلة قال بعض المحققين نعم لذلك و تمسكا بعموم ظاهر الامر فى رواية عيسى بن عبدالله الهاشمى المتقدمة ام لايحرم لانه انما يكون قبلة (حال خ) الاضطرار و فى تلك الحال ليس فى الحقيقة قبلة و الا لكان قبلة اختيارا و لو كان كل ما يجوز التوجه اليه فى الصلوٰة مع الاضطرار قبلة يحرم استقباله لحرم استقبال جميع الجهات اذ كلها تكون قبلة على بعض الاحوال و هذا هو الحق فلايحرم الاستقبال و لا الاستدبار و لا دلالة فيما استدلوا به على ما ادعوه لما ذكرنا و لان قوله عليه السلام و لكن شرقوا او غربوا ليس المراد منه نقطتى المشرق و المغرب خاصة ليبقى ما سواهما داخلا فى النهى بل المراد به الانحراف عن القبلة و هى مع البعد ما يجوز كون الكعبة فى كل جزء منه و يقطع بعدم خروجها عنه و ليس ذلك بحاصل فى مطلق ما بين المشرق و المغرب و لاينافى ذلك جواز الصلوٰة اليه الا مع الاضطرار.

الثانى ان المراد بالاستقبال و الاستدبار المتعارفين و ذلك يكون بمقاديم البدن لا بالعورة خاصة كما قاله المقداد فى التنقيح اذ المقابلة المحرمة بالفرج لا بالوجه و لا بالبدن فلو ميل بفرجه و بال لم يكن فاعلا حراما و يمكن الاستدلال له بما فى نوادر الراوندى و فى الجعفريات عن على عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يبول الرجل و فرجه باد للقبلة كما ظن و ليس بشىء اذ المعروف من الاستقبال و المفهوم منه انما هو الاستقبال بمقاديم البدن و لايفهم منه عند الاطلاق غير ذلك و لا دلالة فى الخبر على المدعى المذكور اذ المراد من ذكر الفرج بيان فظاعة الفعل.

الثالث هل المستلقى كهيئة المحتضر يحرم عليه مع امكان العدول عن هذه الحالة البول و الغائط لان الجهة العليا حينئذ قبلة له و التغوط اليها استقبال (الاستقبال خ) به للقبلة ام لا لان ذلك ليس قبلة اختيارا و لايتعلق حكم الاختيار على حالة الاضطرار نعم لو كان ذلك فى الحالة التى يصلى اليها فالظاهر التحريم

لانها حينئذ قبلة متعينة.

الرابع المعروف من الاخبار و كلام العلماء الاخيار ان تحريم الاستقبال و الاستدبار مختص بحالة البول و الغائط دون حالة الاستنجاء و احتمال شموله له لرواية عمار عن ابی عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل يريد ان يستنجی كيف يقعد قال كما يقعد للغائط (حال الغائط خ) هـ، خال عن صحيح الاعتبار اذ روايات المسألة لاتتناوله و قصاری دلالة الرواية المذكورة علی الاستحباب اذ قد يقع من المستنجی بعض الحدث فلاحتمال ذلك استحب له ترك الاستقبال و الاستدبار لئلايقع فی بعض الاحوال فی المحرم.

الخامس لو اضطر الی احدی الاستقبال و الاستدبار قدم الاستدبار او الی معنی (معين خ) منهما جاز و لو تعارض احدهما و الناظر المحترم حيث لا مناص قدم احدهما و يقدم الاستدبار علی الاستقبال كما قلنا.

السادس لو لم تعلم الجهة ليجتنب الاستقبال و الاستدبار وجب ان يجتهد فی تحصيلها من باب مقدمة الواجب و يعول علی الامارات الاقوی فالاقوی و احتمل بعضهم العدم للشك فی المقتضی و الحق الاول لوجود المقتضی و هو توقف الواجب عليه فيجب و لو تعذر الاجتهاد سقط الوجوب حينئذ من اصله.

قال قدس سره: «و يستحب له تقديم الرجل اليسری عند الدخول الی الخلاء و اليمنی عند الخروج» لا اشكال فی حكم الاصحاب رضوان الله عليهم فی الحكم باستحباب تقديم الرجل اليسری عند الدخول الی الخلاء الخ، و علی ذلك فالظاهر انه لايختص بالبنيان و المعتبر فی الصحاری بالمكان الذی يستقر فيه الرجل عند الجلوس للحاجة و اما الدليل الخاص فلم نعثر عليه غير ما ذكروا من ان ذلك ليكون فرقا بين دخول المسجد و الخروج منه قال فی المعتبر لم اجد بهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ و جماعة من الاصحاب حسن نعم يمكن الاستدلال له علی ما ذكره المصنف فی مواضع من المختلف و الشهيد فی لباس المصلی من الذكری و البهائی فی حبل المتين من جواز الرجوع عند عوز الدليل الی فتاوی علی بن الحسين بن بابويه و امثاله من المتقدمين ممن علم من حاله انه لايفتی الا

بالرواية و قد ذكر الصدوق فى كتابه الهداية قال و من السنة فى دخول الخلاء ان يقدم الرجل الرجل اليسرى و يؤخر اليمنى و ذلك يدل على وجود دليل لم يبلغنا و اشار المفيد فى المقنعة الى نحو ذلك و منهم من اسقطه فى الصحارى لعدم تشخص مكان بالتحديد كالبنيان يتوجه فيه اعتبار التقديم و المعتبر الاول لتعين المكان و تشخصه بارادة الجلوس فيتجه حينئذ التقديم.

قال قدس سره: «و تغطية الرأس و التسمية و الاستبراء و الدعاء عند الدخول و الدعاء عند الخروج و الاستنجاء و عند الفراغ منه و الجمع بين الاحجار و الماء» اقول قوله و تغطية الرأس ليس على اطلاقه بل اذا كان مكشوفا لئلاتصل الرائحة الكريهة الى دماغه فيحدث عنه الضرر و لان ذلك من سنن النبى صلى الله عليه و آله و كذلك استحباب التسمية عليه اتفاق الاصحاب كما اتفقوا على استحباب تغطية الرأس و مما يدل على التغطية و التسمية بل و التقنع فوق العمامة ما رواه على بن اسباط مرسلا عن ابى عبدالله عليه السلام كان اذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا فى نفسه بسم الله و بالله و فى مجالس الشيخ و مكارم الاخلاق للفضل بن الحسن الطبرسى (للطبرسى الحسن بن الفضل خ) صاحب التفسير فى وصية النبى (ص) لابى ذر يا اباذر استحى من الله فانى و الذى نفسى بيده لاظل حين اذهب الى الخلاء متقنعا (مقنعا خ) بثوبى استحياء من الملكين اللذين معى و فى نوادر الراوندى و غيره عن رسول الله صلى الله عليه و آله كان اذا دخل الخلاء تقنع و تغطى رأسه و الذى يظهر من الاخبار ان التقنع فيها غير تغطية الرأس لان صاحب العمامة مغطى الرأس و يستحب له التقنع فيكون مستحبا اخر و اكثرهم يطلقون و اما استحباب التسمية فثابت فى كل فعل كما دلت النصوص عليه و منها فى خصوص هذه الحال مثل صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله و اذا خرجت فقل بسم الله و يأتى الحديث و عن جعفر بن محمد عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و آله اذا انكشف احدكم لبول او غير ذلك فليقل بسم الله فان الشيطان يغض بصره و فى مرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام انه كان اذا دخل الخلا يقنع رأسه و يقول فى

نفسه بسم الله و فى مرفوعة سعد الى الصادق عليه السلام انه قال من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل الخلاء بسم الله و بالله و السر فى مفاد هذه المرفوعة ان الخلاء لما كان مسكنا للشيطان الخبيث و كان السهو من لممه و كثيرا ما يتعلق بالانسان حيث يغتنم فيه الفرصة فى بيته فيمسه منه طايف السهو و الوسوسة فاذا سمى الانسان عند دخول الخلاء الذى هو بيته و مأواه غض عنه بصره فلايرى عورته التى هى سلم الشيطان الى القاء السهو فى قلبه فلايحصل للسهو الذى فى قلبه مدد و غذاء فيضمحل لانه مجتث الاصل و يطهره و ردد الذكر الذى هو ثابت الاصل.

و اما قوله و الاستبراء فالمراد به الاستحباب على ما ذهب اليه المشهور و معنى الاستبراء طلب براءة مجرى البول من بقاياه المتخلفة لانه حال (حالة خ) كثرته يتدافع فاذا قل عند انقطاعه لم يندفع لاتساع المخرج بالنسبة الى قلته فلايتدافع و خفته فلايندفع و ربما تعرض له بعض الحركة او الضغط فيخرج فامر الشارع الحكيم عليه السلام بمسحه ارشادا و تعليما للمكلفين لئلايلحقهم محذور من مثل نجاسة و نقض وضوئه (وضوء خ) و المشهور استحبابه اذ لايلزم من كون خروج البلل المشتبه بدونه ناقضا للوضوء و منجسا للثوب و البدن الحكم بوجوبه و الامر به ارشادى مع انه لايلزم الخروج اذا لم يستبرئ اذ اكثر الاحوال لايخرج شيء و ان لم يكن استبراء و هو الحق و نسب العلامة الى الشيخ فى الاستبصار القول بالوجوب و نقله ابن ادريس عن بعض الاصحاب و لعله يشير الى الشيخ و ابن زهرة ايضا فانه قال فى الغنية اما البول فيجب الاستبراء منه اولا الخ، و الى سلار فانه قال فى كتابه المراسم الشرعية فى استبراء الجنب فالواجب ان يستبرئ بالبول و ينتر القضيب فالنتر لا بد منه و هو يدل على ايجابه الاستبراء من البول بقوله فالنتر لا بد منه و ناقش الشيخ حسن فى المعالم فى نسبة الوجوب الى الشيخ قائلا ان الشيخ يستعمل الوجوب تارة فى المندوب المؤكد و لايخفى ما فى كلامه بل الظاهر من كلام الشيخ الوجوب فانه قال فى الاستبصار فى ترجمته (ترجمة خ) باب وجوب الاستبراء قبل الاستنجاء من البول و استدل بصحيحة حفص بن

البختری و حسنة محمد بن مسلم و لفظهما خبر فالاولی ينتره و الثانية يعصر ذكره و معناهما طلب و انشاء و هو دليله على الوجوب فالنسبة اليه جيدة و احتمال الشيخ حسن ليس مساويا لان الاصل فی الاستعمال الحقيقة فالقول بالوجوب ضعيف و اختلفت كلمة الاصحاب ظاهرا فی كيفيته فقال ابن بابويه ليمسح باصبعه من عند المقعدة الى الانثيين ثلاث مرات ثم ينتر ذكره ثلاث مرات فجعلها (فجعل خ) ست مرات و قال ابن الجنيد على ما نقل عنه اذا بال فيستحب ان ينتر ذكره من اصله الى طرفه ثلٰث مرات ليخرج شیء ان كان بقی فی المخرج (المجری خ) و يمكن ان يستدل له بما رواه محمد بن مسلم فی الحسن قال قلت لابی جعفر عليه السلام رجل بال و لم يكن عنده ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلٰث مرات ثم ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شیء فليس من البول و لكنه من الحبائل و اراد بالحبائل عروقا فی الظهر الا ان فی الرواية زيادة النتر و لصحيحة حفص بن البختری عن ابی عبدالله عليه السلام فی الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى بلغ (يبلغ خ) السوق (الساق ، خ جوامع) فلايبالی الا انه ليس فيها كون ذلك من اصله الى طرفه و بما رواه هبة الله الراوندی فی نوادره باسناده الى موسى بن اسماعيل بن موسى عن ابيه عن جده موسى بن جعفر عليهما السلام عن اباته عليهم السلام قال كان النبی صلى الله عليه و آله اذا بال ينتر ذكره ثلاث مرات و هذا اظهر دلالة على قول ابن الجنيد فان الذكر اذا اطلق انما يراد به من الانثيين الى طرفه و لايدخل العجان فی اسمه و قال المفيد فی المقنعة فاذا فرغ من حاجته و اراد الاستبراء فليمس (فليمسح خ) باصبعه الوسطى تحت انثيه الى اصل القضيب مرتين او ثلاثا ثم يضع مسبحته تحت القضيب و ابهامه فوقه و يمرهما عليه باعتماد قوی من اصله الى رأس الحشفة مرة او مرتين او ثلاثا ليخرج ما فيه من بقية البول و قال الشيخ فی النهاية فاذا فرغ فليمسح باصبعه من عند مخرج النجو الى اصل القضيب ثلٰث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب و ينتره ثلاث مرات و قريب منه قوله فی المبسوط و نقل عنه فی المدارك اعتبار المسحات التسع المشهورة و عبارته لاتدل على ذلك بدون تأويل بل ظاهرها كقول ابن بابويه و قول المعتبر و

كلام الشيخ ابلغ فى الاستظهار كما فى المدارك و نقل الفاضلان عن المرتضى نحو قول ابن الجنيد و قال ابن زهرة فى الغنية اما البول فيجب الاستبراء منه اولا بنتر القضيب و المسح من مخرج النجو الى استه (رأسه خ) ثلاث مرات ليخرج ما لعله باق فى المجرى الى اصل القضيب بالاصبع فى الاستبراء ثلٰث مرات و ينتر القضيب بين السبابة و الابهام ثلاث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب و يخرطه ثلاث مرات و فى الشرايع و كلام بعض المتأخرين ان المسح باليد من عند المقعدة الى اصل القضيب ثلاثا و منه الى رأسه ثلاثا و ينتره ثلاثا و فى الدروس يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثم الى رأسه ثم عصر الحشفة ثلاثا هذه و نحوها عبارات الاصحاب و زاد بعضهم و التنحنح ثلاثا كما فى البيان للشهيد و الارشاد للعلامة و فى بعض كتبه بدون ذكر الثلاث و نقل فى الذكرى التثليث عن سلار و ليس فى ظاهر الاخبار ما ذكروه من التفصيل الا ان ذلك مستفاد منها مع ضم بعضها الى بعض و قال شيخنا الشيخ حسين بن الشيخ محمد بن عصفور فى الرواشح شرح الكفاية ما مختصره ان المستفاد من الاخبار عدم المبالاة بعد حصول احد تلك الصور الثلاث و الجمع بينها موجب لطرحها و لعدم العمل بها لاستلزام الجمع عدم حصول الاستبراء بدونه و حصول المبالاة بما خرج قبله و اما كون العلة ما ذكروه و يعنى به قول الاصحاب ان لزيادة الاستظهار مدخلا فى اخراج بقية البول فغير ظاهر من النصوص و انما هو من العلل المستنبطة و نحن فى عويل من تعدية العلة المنصوصة فكيف لنا بالمستنبطة و تلك المدخلية ممنوعة اذ ليس الكلام و البحث فى عدم جواز ما ذكروه و حرمته و انما الكلام فى ايجابه و استحبابه و ما يترتب عليه من اللوازم فى بابه من نقض خارجه بدونه و غير ذلك انتهى، و ليس بجيد اذ الجمع بمثل هذا النحو ليس بمستغرب فى ابواب الفقه و هو كثيرا ما يستعمل فى كتبه مثله على ان الوارد عنهم عليهم السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و لانعرف الا انه ليس كل خبر يستوفى تمام حكم المسألة بل المستوفى نادر جدا و الامام عليه السلام اذا سئل اجاب السائل بما يجهل لا بما يعلم بل يكله اليه و باختلاف السائلين فيما علموا لو جهلوا (علموا و جهلوا، خ

جوامع) اختلفت الاجوبة لاختلاف الحاجات و عبارات الاصحاب و ان كانت مختلفة الا ان معناها متقارب لان منهم من يجمل او يقتصر على ذكر بعض كابن الجنيد و ابن بابويه و المرتضى و غيرهم و منهم من يجمل و يفصل كابن زهرة و منهم من يفصل كالمحقق و الشهيد ثم عباراتهم انما اختلفت لفظا لاختلاف الفاظ الاخبار و اتفقت معنى كاتفاق الاخبار فان فيها المسح و الخرط و السلت و النتر و العصر و الغمز و هو اختلاف لفظى يعرفه من نظر بصحيح البصيرة ففى حسنة عبدالملك بن عمر عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا بال و خرط ما بين المقعدة الى الانثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق (الساق، خ جوامع) فلايبالى و فى نوادر الراوندى بسنده المتقدم عن النبى صلى الله عليه و آله قال من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم يسلتها ثلاثا فدل هذان على مسح ما بين المقعدة و الانثيين و حسنة محمد بن مسلم و رواية نوادر الراوندى المتقدمتان و ما رواه مثلهما فى السرائر دالات على المسح من اصل القضيب الى طرفه و مسح طرف الذكر تدل عليه حسنة محمد بن مسلم بقوله و ينتر طرفه و قوله بمنع المدخلية غفلة عن المراد من النصوص فان قوله عليه السلام فى الحسنة المذكورة فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبائل ينادى بما ذكروه قدس الله ارواحهم و لو قلنا بما ذكر ايده الله لكان اذا عملنا برواية الراوندى الثانية و هو سلت العجان وحدها لكنا خالفنا حسنة محمد بن مسلم لان الخارج حينئذ ليس من الحبائل و انما هو من البول لانه كان بعيدا عن الخروج متخلفا فى العجان فقربناه بالسلت الى القضيب فيكون الخارج منه و انما ذكر عباراتهم لتعرف ما ذكرنا من ان الاختلاف انما هو راجع الى الاقتصار و الاجمال على سبيل التنبيه و التمثيل و الى الاستيفاء و التفصيل على سبيل البيان.

فروع: الاول ذكر ايده الله فى الرواشح ان عمه الشيخ عبدعلى بن الشيخ احمد فى الاحياء قال ان رجحان الاستبراء مقصور على فقد الماء استنادا الى قوله عليه السلام فى الحسنة المذكورة جوابا للسائل فى قوله (ع) رجل بال و لم يكن

معه ماء فكان قوله عليه السلام يعصر ذكره الخ، هو الجواب و لا بد ان يكون مطابقا للسؤال فيلزم منه بدلالة المفهوم انه مع وجود الماء لايستحب الاستبراء لعدم ذكره مع وجود الماء فى صحيحة جميل حيث قال عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء لاعتبار السببية بين الشرط و الجزاء و رواية داود الصيرفى قال رأيت اباالحسن الثالث عليه السلام غير مرة يبول و يتناول كوزا صغيرا و يصب الماء عليه من ساعته و رواية روح بن عبدالرحيم قال بال ابوعبدالله عليه السلام و انا قائم على رأسه و معى اداوة او كوز فلما انقطع شخب البول قال بيده هكذا و ناولته الماء و توضأ مكانه و هو قول مخترع فى مقابلة المعروف من شعار الشيعة المتفق عليه حتى ان الشيخ حسين المذكور قال فى كتابه المذكور ان المعروف من اصحابنا قديما و حديثا رجحان هذا الاستبراء مطلقا سواء كان الماء موجودا او معدوما ثم جعل ما اختاره عمه هو الظاهر من كثير من الاخبار و هو كما ترى اذ لا دلالة فيها على ما ادعياه اما ما فى حسنة محمد بن مسلم فاثبات الشيء لاينفى ما عداه و رواية جميل و رواية روح و داود المتقدمة فلا شاهد لهما فيها لانهم ذكروا انهما عليهما السلام بالا و صبا الماء و لم يقولوا انهما لم يستبريا و لو قالوا لم يقبل لانها شهادة نفى و لم يخبراهم بذلك و ليس ذلك مما تمكن مشاهدتهم له و لعلهما فعلاه بل هو الحق من ربك حتى ان هذا الشيخ فى كتابه الرواشح بعد الكلام بربع ورقة حمل صحيحتى ابن ابى يعفور و زرارة الاتيتين على حصول الاستبراء مع انه لم يذكر فيهما مع ان رواية عبدالملك بن عمرو دالة صريحا على المذهب فلا التفات الى الخلاف الذى ليس فى موضعه مع ان فى سقوطه من هذه الاخبار ظاهرا يحتمل انه لبيان الجواز لانه غير واجب و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

الثانى المشهور اختصاص الاستبراء بالرجل و اما المرأة فلايستحب لها لعدم الفائدة و احتمل بعضهم استحباب الاستبراء لها عرضا و فيه من جهة الاعتبار قوة لان التهيؤ للاستبراء تدفع به الطبيعة ما تخلف من بقايا البول فى المجرى بين المثانة و المخرج و كذا الاستبراء عرضا بمعونة الضغط و لا بأس به و ذكر ذلك فى الاخبار للرجال لايلزم منه الاختصاص و لا دليل على النفى الا توهم عدم

الفائدة و اذا كانت الفائدة متحققة انسحب الحكم اليها لانه منوط بها و اما الخنثى المشكل فعلى المشهور ان خرج البول من القضيب استحب له لحصول الفائدة و الا فلا الا على الاحتمال المذكور فی المرأة فيكون ثابتا له مطلقا.

الثالث البلل الخارج بعد الاستبراء و الاستنجاء ليس بنجس و لا ناقض و هذا ظاهر و اما قبل الاستنجاء فليس بناقض لانه من الحبائل و ما رواه فی التهذيب عن العبيدی قال كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم، محمول على التقية و هل هو نجس ام لا الحق الاول لمباشرته للمخرج المتنجس و ان زالت عين النجاسة و ما قيل من ان المتنجس لاينجس للروايات الدالة على ذلك كصحيحة الحكم بن حكيم و غيرها ليس بشیء اذ لا دلالة فيها على ذلك و انما القائل حملها على مدعاه كما فعل الملا فی المفاتيح مع انه حملها فی الوافی على ما يطابق المشهور و هو اظهر و اوفق بالاصول.

الرابع الخارج قبل الاستبراء نجس و ان كان بعد الاستنجاء لانه من البول كما هو المفهوم من النصوص و ما فی صحيحة ابن ابی يعفور قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل بال ثم توضأ و قام الى الصلوٰة فوجد بللا قال لايتوضأ انما ذلك من الحبائل و مثلها صحيحة زرارة محمول على وقوع الاستبراء لشهادة مفاد الاخبار لاسيما اخبار المجنب بالانزال اذا بال و لم يستبرئ و وجد بللا مشتبها ان عليه الوضوء لانه من البول و لو كان من الحبائل لم يبال و لو بلغ السوق فيجب غسله و الاستنجاء منه لانه بول نقل عليه ابن ادريس الاجماع، لايقال هذا ينافی القاعدة المقررة نصا و فتوى لاتنقض اليقين بالشك ابدا لانا نقول ان النص و الفتوى قد حكما باستثنائها منها لانهم استثنوا منها ثلاث مسائل البلل المشتبه و غسالة الحمام و غيبة الحيوان فی الحكم بالطهارة و قوله (ره) و الدعاء عند الدخول و الدعاء عند الخروج الخ، يريد به مثل ما فی صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم انی اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم و اذا فرغت (خرجت خ) فقل الحمد لله الذی عافانی من الخبيث المخبث و اماط عنی الاذى و

فى رواية ابى بصير عن احدهما عليهما السلام اذا دخلت الغائط فقل اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم و اذا فرغت فقل الحمد لله الذى عافانى من البلاء و اماط عنى الاذى و روى فى الفقيه كان رسول الله صلى الله عليه و آله اذا استوى جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عنى القذى و الاذى و اجعلنى من المتطهرين و اذا انزجر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا بعافية فاخرجه منى خبيثا بعافية و فيه كان عليه السلام يقول ما من عبد الا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر الى حدثه ثم يقول له الملك يا ابن ادم هذا رزقك فانظر من اين اخذته و الى ما صار فينبغى للعبد عند ذلك يقول اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى الحرام و فيه كان امير المؤمنين عليه السلام اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدى و هو محمول على حالة ارادة القعود و كان عليه السلام اذا خرج مسح بطنه و قال الحمد لله الذى اخرج عنى اذاه و ابقى فى قوته يا لها نعمة لايقدر القادرون قدرها و روى قوله يا لها نعمة ثلاثا و قال الصدوق فى الفقيه و ينبغى للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطى رأسه اقرارا بانه غير مبرء نفسه من العيوب و يدخل رجله اليسرى قبل اليمنى فرقا بين دخول الخلاء و دخول المسجد و يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان الشيطان اكثر ما يهم بالانسان اذا كان وحده و اذا خرج من الخلاء اخرج رجله اليمنى قبل اليسرى انتهى ، قال محمدتقى المجلسى فى شرح الفقيه هنا و الظاهر انه خبر ايضا كما هو دأبه و لهذا تبعه الاصحاب و الا فهو قياس ردى لايليق بالاخباريين العاملين بالنصوص و ساحتهم بريئة عنه و لهذا تبعه اجلاء الاصحاب فيه و فيما يقول من المندوبات بل فى كثير من الواجبات الخ و قوله لايليق بالاخباريين الخ ، ليس مراده ان غيرهم من الاصوليين يستعملون القياس كما يحتج بكلامه بعض الاخباريين بل لما كان مثله معتمدا عليه و هو قد ذكر فى اول كتابه قال و صنفت له هذا الكتاب بحذف الاسانيد دل هذا الكلام مضافا الى قوله بعد ذلك و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول الخ ، على ان ما يورده خبر او معنى خبر فنبه على ان من هذا طريقه و هذا كلامه يكون القول منه بغير خبر قياسا رديا و هذا لا بأس به و قول الصدوق فرقا بينه و بين المسجد

مشعر بالتساوى فى تحقق الدليل فكما ان الحكم مسلم فى المسجد بلا نكير فكذا
هنا و يلزم منه وجود الدليل فى المسجد كخبر يونس المروى فى احكام المساجد
من الكافى و خبر هداية الصدوق عن الصادق عليه السلام و غيرهما وجود الدليل
هنا مضافا الى ما ذكره كثير من العلماء كالعلامة فى مواضع من لف و البهائى فى
الحبل المتين و الشهيد فى الذكرى فى مباحث اللباس من الرجوع عند اعواز
الدليل الى فتاوى بعض المتقدمين الذين علم من عادتهم العمل بالنصوص كعلى
بن الحسين بن بابويه و غيره و لا يذهب عليك ان مرادهم ان فتاوى المتقدمين نص
او بحكم النص بحيث يصلح لتأسيس الحكم و انما يوردون ذلك فى مقام
الاستدلال و البيان لما ثبت لديهم حكمه و اثبت الظن المعتبر المستند الى
العمومات الشرعية و الامارات المرعية اصله حيث لايصرفهم عنه عدم خصوص
الدليل و انما قلنا بذلك اللزوم صرفا لحكمه عن القياس و لايلزم من وجود الدليل
تحتم ذكره لان ذلك فيما يعرض له الاشتباه و احتمال العدم او وجود المخالف و
هذا كثير النظير و اما قوله و عند الفراغ منه، فيشير به الى ما رواه معاوية بن عمار
قال اذا توضأت فقل اشهد ان لا اله الا الله اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من
المتطهرين و الحمد لله رب العالمين و الى مثل ما مر كما فى رواية عبدالله بن
ميمون القداح و قوله و الجمع بين الاحجار و الماء، عطف على ما قبله اى يستحب
الجمع بينهما سواء تعين الماء كما فى المتعدى ام لا و المستند ما رواه الشيخ عن
احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفعه الى ابى عبدالله عليه السلام قال جرت
السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار و يتبع بالماء يشير عليه السلام بجريانها الى
انه مسبب عن نزول قوله تعالى ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فروى
انها نزلت فى البراء بن معرور لما استنجى من الغائط بالماء و كذا قوله تعالى فيه
رجال يحبون ان يتطهروا نزلت فى اهل قبا روى عن الصادق عليه السلام يحبون ان
يتطهر بالماء من الغائط و روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال لهم ماذا
تفعلون فى طهركم فان الله قد احسن عليكم الثناء فقالوا نغسل اثر الغائط بالماء و
فى كلامهم اشارة الى انهم قد ازالوا عين النجاسة بالحجر و ازالوا الاثر بالماء و

لهذا ورد فى رواية انهم قالوا نتبع الغائط بالاحجار ثم نتبع الاحجار بالماء و اعلم ان المتبادر من عبارته (ره) ارادة الاحجار المعتبرة كما يأتى من كونها احجارا (ثلاثة احجار خ) طاهرة جافة قالعة للنجاسة ابكارا او مطهرة ان كانت مستعملة ما لم تكن مكملة للوتر بعد النقاء و كونها ثلاثة ان نقى المحل بها او باقل و الا فبما يحصل به من الزائد و هى التى تجزى فى الاستنجاء من الغايط مع عدم التعدى اذ الظاهر من عبارته ان حرف التعريف فى الاحجار للعهد الذهنى فعلى هذا يكون مراده ان الاستحباب لايتحقق بدونها كذلك مع الماء و ان كان لايشترط فى استحباب الجمع عدم التعدى اذ مع التعدى يكون الاحجار لتجفيف (لتخفيف خ) النجاسة و مع عدمه يكون الماء لازالة الاثر فيكون على الحالين جمعا بين المطهرين و ان كان احدهما فى بعض الاحوال لايكون مطهرا و يحتمل ارادة الاعم فيكون التعريف للجنس و يحصل الاستحباب بذلك للاكتفاء بالماء مطلقا بل هو افضل (افرد خ) الفردين مع عدم التعدى فتكون الاحجار مطلقا مخففة و هو مندوب اليه شرعا و الاول هو الظاهر من كلامه فى التحرير ايضا فى قوله مع عدم التعدى يخير (تخير خ) بينها و بين الماء و الماء افضل و الجمع اكمل بل فى اكثر كتبه و الظاهر استحباب الجمع بين الماء و الاحجار مطلقا و مع التعدى و عدمه و خص المصنف الاستحباب فى القواعد بالمتعدى و التعميم اظهر لما قلنا.

فرعان: الاول لو انسد المخرج الطبيعى و انفتح اخر فهل تجزى الاحجار مع عدم التعدى ام لا و يأتى ان شاء الله تحقيقه و على كل حال و هل يستحب حينئذ الجمع مطلقا ام على تقدير الاجزاء الظاهر استحباب الجمع للاستظهار و التخفيف مطلقا.

الثانى لايتحقق استحباب الجمع الا بتقديم الاحجار لعدم الفائدة فيها مع تأخيرها لان استعمالها ان كان بعد تمام النقاء بالماء لايرد على شىء لزوال العين و الاثر و ان كان قبل تمام النقاء لم تفد تخفيفا و لا استظهارا لانتشار النجاسة و استتارها بالذوبان.

قال (ره): «و يكره الجلوس فى الشوارع و المشارع و مواضع اللعن و تحت

الاشجار المثمرة و فىء النزال و استقبال الشمس و القمر و البول فى الارض الصلبة و مواطن الهوام و فى الماء و استقبال الريح به و الاكل و الشرب و السواك و الكلام الا بذكر الله تعالى او الضرورة و الاستنجاء باليمين و باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله تعالى و الانبياء او الائمة عليهم السلام» اقول قد مر تعريف الكراهة فى اول الكتاب فى تعريف الاحكام الخمسة و ان نهيها ليس متحقق الغاية (المتعلق خ) فى كل فرد من افراد ما يتعلق به بل يجوز حصولها و عدمه نعم لايخلو الجميع من تلك الغاية بالكلية و الا لماحسن النهى و المراد بالجلوس للبول و الغائط الذى تعلقت به الكراهة الفعل كما هو ظاهر عبارته و مكان الفعل و هو ضرب الخلاء على هذه المواضع كما يدل عليه ما رواه فى التهذيب عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يضرب الخلاء على شفير بئر يستعذب فيها او نهر يستعذب الحديث، و الشوارع جمع الشارع و هو الطريق الاعظم على ما فى الصحاح و منزل شارع اى على طريق نافذة و هى دار شارعة و منزل شارع اى على طريق نافذة كما فى القاموس و الاخبار متناولة لكل طريق مسلوكة للعلة المذكورة فيها كما رواه محمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى فى كتابه العلل فى حديث طويل الى ان قال و على جواد الطريق و العلة فيه انه ربما وطأه الناس فى ظلمة الليل فيصيبهم و لايعلمون الحديث، و مستند ذلك اخبار كثيرة منها ما رواه الصدوق فى المجالس و الفقيه عن شعيب بن واقد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن ابائه عليهم السلام عن اميرالمؤمنين عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يبول تحت شجرة مثمرة او على قارعة الطريق و فى الخصال عنه عليه السلام عن اميرالمؤمنين عليه السلام قال و لاتبل على المحجة و لاتتغوط عليها و فى معانى الاخبار عن ابى خالد الكابلى قال قيل لعلى بن الحسين عليهما السلام اين يتوضأ الغرباء فقال يتقون شطوط الانهار و الطرق النافذة و هى متواردة متواترة معنى، و المشارع جمع مشرعة و هى موارد المياه كشطوط الانهار و رؤوس الابار و ادلة ذلك كثيرة و العلة فيه مع النصوص تأذى الواردين بالنجاسة و رائحتها و نفرة

النفوس من استعذابها و ربما تلوثوا بالنجاسة من حيث لايشعرون، و مواضع اللعن جمع موضع و اصله ما يلعن من كان فيه و ربما فسر بابواب الدور كما رواه المشائخ الثلاثة فی الكتب الثلاثة مرسلا عن ابی عبدالله عليه السلام و فيه و مواضع اللعن فقيل له و اين مواضع اللعن فقال ابواب الدور و ربما يطلق علی ما هو اعم فيدخل فيها كل موضع يكون المحدث فيه معرضا و قد يدخل فيه الشوارع و المشارع علی بعض الاحوال او علی ما ورد فيه اللعن كفیء النزال كما فی الكافی و التهذيب عن ابی عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلی الله عليه و آله ثلاث ملعون من فعلهن المتغوط فی ظل النزال الخبر، و الظاهر ارادة التعميم فيدخل فی ذلك من عرض نفسه بفعله للَّعن ممن يشغل ذلك الموضع بتجاوز او جلوس فربما يلعنونه و ربما تصيبه اللعنة كما لو قصد انكار الحكم او اهانة المؤمنين او التهاون بمناهی الله و وعيده و يدخل فيه من فعل ذلك فی المواضع الملعون علی الفعل فيها فاعل ذلك عمدا كفیء النزال و يدخل فيه فاعل ذلك فی افنية المواضع المحترمة (المحرمة خ) كالمشاهد المشرفة و المساجد من حيطانها الخارجة تركا لتعظيم شعائر الله و مستند الكل وارد فی الاثار عن الائمة الاطهار عليهم السلام، و تحت الاشجار المثمرة و المراد بها علی ما هو الظاهر عند الاطلاق ما له ساق و النخلة منها و ظاهر عطفه علی ما لا ساق له المقتضی للمغايرة فی قوله تعالی و النجم و الشجر يسجدان يقتضی ذلك فترتفع الكراهة فی كل ما لا ساق له الا ما كان محترما و ذلك غير ما نحن فيه و المراد بالمثمرة ما من شأنها ذلك سواء كان الثمرة بها موجودة ام لا و سواء اثمرت ام لا و قيل (ان خ) ذلك مخصوص بما كانت الثمرة فيها موجودة لصراحة الاخبار المتكثرة فی ذلك مثل خبر السكونی المروی فی الكافی و الفقيه و فيها تحت شجرة فيها ثمرتها و مثل ما فی الفقيه مرسلا فی حديث طويل قال انما نهی النبی صلی الله عليه و آله ان يضرب احد من المسلمين خلاءه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها قال و لذلك تكون الشجرة و النخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره و رواه فی العلل صحيحا عن حبيب السجستانی و نظائرهما من

الاخبار كثير و ما ذكر الاولون من العموم تعويلا على ما ذكر بعض اهل الاصول و اللغة من عدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق المشتق او عدم اشتراط اتصاف المبدأ بالمشتق فمعنى مجازى تأباه اصالة الاستعمال فى الحقيقة و لاسيما مع عدم الصارف عنها و لو سلم ذلك كله لكان لقائل ان يقول ان ما ذكرتم امارات الحكم الشرعى و لايصار اليها مع صراحة النصوص الناصة بخلاف مقتضاها و انما يجوز التعويل عليها اذا فقد خصوص الدليل و لاصالة الاباحة فيما سوى المتفق عليه نصا و فتوى و قيل بل هو عام فى كل شجرة اثمرت وجدت الثمرة فيها ام اخذت لتناول النصوص لها عموما كما فى قصة (قضية خ) ابى حنيفة مع الكاظم عليه السلام و فيها و مساقط الثمار و غيرها من الاخبار فان المراد بالمساقط امكنة السقوط و هى باقية و ان عدمت الثمرة لاحترامها و لصدق المساقط عليها مطلقا حقيقة و لا صراحة فى النصوص على خصوص ارادة الثمرة بالفعل و ذكر ذلك فى الاخبار لاينفى ما عداه لجواز ارادة شدة التأكيد فى النهى مع وجود الثمرة و لا ضرر فى تفاوت مراتب الكراهة و ذكر تعليل ذلك فيها بمكان الملئكة و تأييد ذلك بحصول الانس بها حينئذ انما هو لشدة التأكيد و تنفير للطباع عن مظان المكروهات الشرعية تمرينا للمكلفين بالاداب الالهية و خصوصا كما فى الفقيه و المجالس و غيرهما فى مناهى النبى صلى الله عليه و آله و فيه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت و لا ريب فى تناولها لما اثمرت و ان لم توجد الثمرة لعموم الماضى المحقق بقد و ما لم تثمر خارجة به لصدق الاثمار على هذه حقيقة بخلاف ما لم تثمر فان الوصف باعتبار ما بالقوة مجاز و الحق الاول و هو تعميم الكراهة و انما وردت اكثر الاخبار المعللة بما فيها الثمرة و ورد فى بعضها ما تناول ما اثمرت لاختلاف مراتب الكراهة لان ما فيها الثمرة (فيها خ) ثلاث مراتب من الكراهة لثلاث حرمات حرمة الشجرة و حرمة الثمرة و حرمة الشجرة المثمرة و حرمة اقتضائها للاثمار و هو الذى عبر عنه الاصحاب رضوان الله عليهم بقولهم ما من شأنها الاثمار و فى الثانى مرتبتان لحرمتين حرمة الاثمار و حرمة الاقتضاء و فى الثالث مرتبة لحرمة و هو الاقتضاء و بيان حرمة هذا الاقتضاء حتى لايخفى ان

المادة الكلية صالحة لكل جسم فميز بينها عز و جل بالصور الجنسية فظهر جنس النبات ممتازا بتلك الصورة عن سائر الاجسام ثم ميز بين افرادها بالصور النوعية فامتاز عما (ما نسخة) من شأنه الثمر عما ليس من شأنه ذلك بتلك الصورة النوعية التى هى منشأ الاقتضاءات المختلفة و ان كانت مادة الجميع من العناصر الاربعة الاترى ان السامرى لما صنع العجل من ذهب و وضع قبضة التراب من اثر حافر فرس الحيوٰة حيزوم فى فيه خار و لو صنع ذلك الذهب بنفسه كلبا نبح و لو صنعه فرسا صهل او حمارا نهق او انسانا تكلم و من هنا يظهر لك ان حكمهم على المتولد من منى الكلب اذا نزا على شاة بأن الحكم منوط بالاسم الذى هو سمة الصورة انما هو لهذا السر فاختلفت المادة الواحدة باختلاف صور افرادها و انقسمت الى افراد مختلفة الحقايق باختلاف صورها النوعية فكان لما من شأنها الثمر من سائر الشجر شرف و حرمة لم تكن لما ليس من شأنها الثمر و الاقتضاء المذكور هو شأن هذه الصورة النوعية التى بها تحققت الحقائق المختلفة فتمايزت و تباينت فما من شأنها ان تثمر و ما اثمرت قبل و ما فيها الثمر حقيقة واحدة و الثمر من تلك الحقيقة كما ان حقيقة الانسان و هو الحيوانية و النطق موجودة فى البالغ و فى الجنين بلا فارق و ان كان هذا النطق الظاهر انما ظهر فى البالغ فانه فى الجنين كامن و النهى عن الاحداث منوط بتلك الحقيقة فهم من فهم على ان الاخبار قد اشارت اليه ففى حديث العلل لمحمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى قال و لا تحت شجرة لقول الصادق عليه السلام ما من ثمرة و لا شجرة و لا غرسة الا و معها ملك يسبح الله تعالى و يقدسه و يهلله فلايجوز ذلك لعلة الملك الموكل بها و لئلايستخف بما احل الله ثمره انتهى، فساوى عليه السلام بين الثمرة و الشجرة و الغرسة و هى التى لم تثمر و انما كان من شأنها الاثمار فى مطلق الاحترام و التعليل بحضور الملك لذلك لما حققناه فان كان العلة مكان الملائكة فذلك موجود فيما من شأنها الثمرة كما سمعت فى حديث العلل و ان كان حصول الانس فموجود ايضا و لهذا امر الحكيم عليه السلام بوضع جريدة مما من شأنها الثمرة (الثمر خ) مع الميت ليندفع عنه عذاب الوحشة و كان الخلاف منها و انما حصل له مانع يطول الكلام

بيانه و لا محصل فيه و لهذا اشار الشاعر الى هذا المعنى بقوله :

توق خلافا ان سمحت بموعد لتسلم من ذم الورى و تعافا

فلو تمم الصفصاف من بعد زهره و ايناعه ما لقبوه خلافا

و الصحيح الذى لايحوم حوله الباطل عدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق المشتق امكن بقائه ام لم يمكن لصدق القائل و الكاتب اليوم حقيقة على من قال و كتب امس و كذلك الصحيح عدم اشتراط اتصافه به فى الصدق لما اشرنا اليه سابقا من صدق الناطق على الجنين و الاخرس فافهم ما مر ينكشف لك الحال و كون الوصف حينئذ مجازيا لصحة النفى انما هو مع ملاحظة الاتصاف بظاهر المعنى فى الحال و ليس مرادا فيما نحن فيه بل الاصل (النهى خ) منوط على اصل المعنى المتحقق فى الصورة النوعية كما ذكرنا للاخبار كما فى حديث العلل و الفقيه و للاعتبار كما حققناه فهو جار على حقيقة الاستعمال و لو سلمناه فلانسلم ارادة الحقيقة لان الاستعمال اعم من الحقيقة و كفى بالنص قرينة صارفة عن الحقيقة و لا بأس بالامارات الشرعية المستندة الى الدليل و النصوص الخاصة محتملة لارادة شدة المبالغة و اصالة الاباحة ارتفعت بالنهى المعتضد بالفتوى و ما من شأنها الثمر لم تخرج بخصوص الماضى المحقق بقد لما حققناه و لخصوص الدليل على التعليق على ما بالقوة و على كل تقدير فالمراد بكراهة ذلك انما هو فى الملك او (و خ) المباح اما كونه تحت ملك الغير فيحرم ذلك لانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه و هو محرم اجماعا .

و قوله و فىء النزال ، عطف على ما سبق مما يكره فيه ذلك و المراد به ما ينزل (ينزله خ) النزال فى اسفارهم كظل شجرة او جبل او جدار و ما اشبه ذلك و مستند هذا كثير فى الاخبار كقول الكاظم عليه السلام لابى حنيفة اجتنب افنية المساجد الى ان قال و منازل النزال و قد مر ان ذلك من الثلاث الملعون من فعلهن و فى كتاب العلل المذكور و لا فى فىء النزال لانه ربما نزله الناس فى ظلمة الليل فيطئونه و يصيبهم و لايعلمون و الظاهر ان هذه العلل اسباب لا معرفات خلافا للاكثر و قد اشرنا الى بعض ماخذ الدليل سابقا بل كل علل الشرعية (الشريعة خ)

الا ان منها عللا ناقصة و منها تامة و منها ظاهرة قد تعمل (عمل خ) بها كثير من الاصحاب و هى العلة المنصوصة عندهم و منها باطنة يعرفها من يعرفها و لقد اظهر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه و آله على الدين كله فلايكون الحجة المطلق الا عالما حكيما قادرا على التأدية و التفهيم بالحقيقة و احتمال التعريف و الاستصغار (التعريف و الاقناعى استصغار خ) لها على معلولاتها و هو جهل بسر الخليقة و مقتضياتها و شؤونها التى هى روابط الاحكام و قوابل متعلقاتها (تعلقاتها خ) و من العجب العجاب (العجيب خ) حال كثير من الاصحاب يعتمدون على العلة المنصوصة و يجعلونها مستندا لكثير من الاحكام و يقولون ان علل الشرع معرفات لا اسباب و الحامل على العمل اضطرار الفطرة الى قبول الحق و الحامل لهم على ذلك القول بانسداد (انسداد خ) باب الادراك و الفهم لتمشى مواردها فى كثير من مقاصدها لخروج بعض افرادها المتناولة له بدليل خاص و لو استدلوا بما علموا منها مما عملوا به و تمشوا به الى كثير من الاحكام حتى جعلوه سببا يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم على ما لم يعلموا لهجموا على الصواب ان فى ذلك لذكرى لاولى الالباب.

و اما استقبال الشمس و القمر فمكروه للنص و الاجماع على مرجوحيته و ظاهر المفيد فى المقنعة التحريم لتعبيره عن ذلك بعدم الجواز الظاهر فى (لظاهر خ) النهى ففى الكافى و روى لاتستقبل الشمس و لا القمر و المراد من استقبالهما استقبال جرمهما لا جهتهما لتخصيص ذلك بهما فى النصوص و الظاهر ان المراد من الجرمين الجسم الكرى سواء كان مستنيرا (مستترا خ) ام لا لانهما ايتان و ان كان نورهما ايضا اية للتبادر اليهما عند اطلاق التسمية و ذلك امارة الحقيقة و لما رواه فى العلل المذكورة قال عليه السلام و لاتستقبل الشمس و القمر لانهما ايتان من ايات الله ليس فى السماء اعظم منهما لقول الله تعالى و جعلنا الليل و النهار ايتين فمحونا اية الليل و هو السواد فى القمر و جعلنا اية النهار مبصرة الاية و اية اخرى فيهما نور مركب فلايجوز ان يستقبل بقبل و لا دبر اذ كانت من ايات الله و فيهما نور من نور الله الخبر، فجعل النور قسما (قسيما خ) للجرم فى الاحترام عند

الاستقبال بالبول و الغائط و قوله عليه السلام ليس في السماء اعظم منهما جار على المعروف من الحجم المرئى لان المقرر فى علم الهيئة ان كثيرا من النجوم اعظم من الشمس و ان جميعها ما سوى عطارد و الزهرة اعظم من القمر و قوله عليه السلام و اية اخرى فيهما نور مركب يفيد انهما لو انكسفا لم تزل كراهة الاستقبال و هو كذلك لوجود الجرم و هو اية و النور اية اخرى فيكون استقبال الهلال ايضا مكروها لوجود الجرم و بطريق اولى لحصول بعض الاية الاخرى ايضا و هو النور و لما رواه فى الفقيه مرسلاو لاتستقبل الهلال و لاتستدبره يعنى فى التخلى نعم لو حال مانع (حائل خ) يمنع من رؤية الجرم و الحجم كالسحاب الساتر فالظاهر زوال الكراهة لعدم حصول السبب الموجب لذلك و هو استقبال شخص الكوكب بنفسه خلافا لبعض الاصحاب لعدم استثناء السحاب عند الاطلاق و ظاهر الاخبار المفهوم من معنى الاستقبال نفى الكراهة و لعدم الفرق بين مفاد السحاب و الجدار و المصنف فى النهاية هنا قال لانه لو استتر عن عين القبلة بالانحراف جاز فهنا اولى و المراد بالمقابلة المقابلة بالفرج لا بسائر الجسد كما قيل فى مسألة استقبال القبلة لما رواه الكاهلى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لايبولن احدكم و فرجه باد للقمر يستقبل به و الفرق بين ما هنا و بين القبلة تشخص المحترم هنا لمشاهدته و شيوع القبلة فى الجهة فلو برزت الكعبة تعينت فى الاستقبال وجوبا و تحريما لا جهتها و ذهب المصنف ايضا الى اختصاص الكراهة بحال الاستقبال قال و لايكره استدبارهما نظرا الى انه ابلغ فى الاحترام و التعظيم و ابلغ من الانحراف و هو ينفى الكراهة و المشهور العموم لتصريح النصوص المتكثرة بالخصوص و هو الصحيح لذلك و لان الاستدبار استقبال الغائط كما ان الاستقبال استقبال البول و احتمل بعضهم الاختصار (بالاقتصار خ) على البول دون الغائط لانه المذكور صريحا فى الاخبار و لانه عند خروجه يخرج عرضا فيعقل مقابلته للجرم بخلاف الغائط فانه عند خروجه ينزل الى الجهة التحتية لا جهة الامام بفتح الهمزة كالبول و الاكثر على التعميم لشمول الاحترام لحالته و كونه ينزل الى الجهة التحتية بمقتضى الطبيعة و العادة لاينافى

ذلك لانتفاء الاحترام بالمقابلة حالته و لقوله عليه السلام فی حديث العلل المتقدم فلايجوز ان يستقبل بقبل و لا دبر فان الظاهر ان المراد بالدبر حال الغائط و لقوله تعالی و من يعظم شعائر الله و هو الاصح.

و كذلك يكره البول فی الارض الصلبة لما دل علی وجوب التوقی من البول من اخبار ارتياد المكان المنخفض للبول او كثير التراب لئلاينضح عليه قطرة من البول بمصادمته لصلابة الارض و عدم البعد اذا لم تكن الارض منخفضة ففی رواية ابن مسكان عن ابی عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله صلی الله عليه و آله اشد الناس توقيا من البول كان اذا اراد البول يعمد الی مكان مرتفع من الارض او الی مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه البول و مثله ما رواه سليمان الجعفری قال بت مع الرضا عليه السلام فی سفح جبل فلما كان اخر الليل قام فتنحی و صار الی موضع مرتفع فبال و توضأ و قال من فقه الرجل ان يرتاد لموضع بوله و بسط سراويله عليه و صلی صلوٰة الليل و يؤيده (يؤيدها خ) الاخبار الدالة علی الحث علی التحرز من البول و ان جل عذاب القبر فی البول و ان من لايبالی ان اصاب البول من جسده يؤذی اهل النار علی ما بهم من الاذی و هذا ظاهر،و كذا يكره البول فی مواطن الهوام لئلايخرج منها شیء من الحيوان فينجسه او يؤذيه و قد يعلل بانه قد يقع البول علی الحيوانات السمية و علی انفاسها كالافاعی فيتصاعد بسخونة البول و حرارة طبعه ابخرة سمية فربما قتلت و ربما اعمت كما حكی وقوع ذلك لبعض الاشخاص و اغلب الثقوب يحتمل وجود الافعی فيها لانها لا جحر لها و انما تدخل فی ثقوب الحيوانات و لهذا ضرب العرب بها المثل فی قولهم اظلم من افعی و ربما خرجت اذا احست بالبول فلدغت فنهی الشارع عليه السلام عن ذلك ارشادا للمكلفين عما يصيبهم من اذی او نجاسة قد لايعلمها و قد لايمكنه (لايمكن خ) ازالتها فی مثل الاسفار و حكی ان سعد بن عبادة بال فی جحر بالشام فاستلقی ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة و تقول:

نحن قتلنا سيد الـ ـخزرج سعد بن عباده

و رميناه بسهميـ ـن فلم تخط فؤاده

و قيل ان ثقوب الحيوان مساكن الجن اما على ظاهره كما حكى و ان الجن كثيرا ما تتصور على صور الحيوانات (فى صور الحيات خ) و لما روى الجمهور عن عبدالله بن حسن ان النبى صلى الله عليه و آله نهى ان يبال فى الجحر رواه المصنف فى المنتهى و روى الحسن بن محمد الديلمى فى اعلام الدين عن الباقر عليه السلام حيث قال لبعض شيعته و قد اراد سفرا فقال له اوصنى فقال عليه السلام لاتسيرن شبرا و انت حاف و لاتنزلن عن دابتك ليلا الا و رجلاك فى خف و لاتبولن فى نفق الحديث، رواه فى البحار فى اداب سفر الحج ثم انه فى تعريف الاحكام و قد تقدم فى تعريف المكروه التمثيل بهذو كذا يكره البول فى الماء جاريا لما روى انه يورث السلس و راكدا لما روى انه يورث الحصر و روى ان البول فى الماء الراكد يورث النسيان و روى الصدوق فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله و نهى ان يبول احد فى الماء الراكد فانه منه يكون ذهاب العقل و روى ان للماء اهلا و الماء له سكان فلاتؤذوهم ببول و لا غائط و روى ان الماء بالليل للجن فلايبال فيه حذرا (حذارا خ) من اصابة اخذ من جهتهم و فى الكافى فى صحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام الى ان قال او بال فى ماء قائم فاصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله و قال الصدوق و المفيد بالتحريم فى الراكد و الكراهة فى الجارى استنادا الى ظاهر النهى الدال على التحريم حقيقة لاصالة الاستعمال فيها و الفرق بين الجارى (و الراكد خ) مع اشتراكهما فى النهى و ان لكل منهما اهلا ان الجارى اسرع استهلاكا للبول لحركته و تدافعه و كثرته غالبا لاتصاله بالكثير و لصحيحة الفضيل عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا بأس ان يبول الرجل فى الماء الجارى و كره ان يبول فى الماء الراكد و موثقة ابن بكير (ابن بكر خ) عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا بأس بالماء الجارى و خبر سماعة بمعناهما و خبر عنبسة بن مصعب كذلك و الاصح الاول فضعف القول بالتحريم فى الراكد كما ضعف قول على بن بابويه بعدم الكراهة فى الجارى

لدلالة بعض الاخبار على الجواز مطلقا و ان كانت الكراهة في الراكد اشد مثل رواية حكم المرسلة عن ابى عبدالله عليه السلام في حديث قال قلت له يبول (أيبول خ) الرجل في الماء قال نعم و لكن يتخوف عليه من الشيطان فانها دالة على الجواز و احتمال الخوف من لمم الشيطان دلالة الكراهة (الكراهية خ) و مثلها رواية مسمع عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجارى الا من ضرورة و قال ان للماء اهلا و مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لاتشرب و انت قائم و لاتبل في ماء نقيع و لاتطف بقبر و لاتخل في بيت وحدك و لاتمش في نعل واحدة فان الشيطان اسرع ما يكون الى العبد اذا كان على بعض هذه الاحوال و قال انه ماصاب احدا شيء على هذه الحال فكاد ان يفارقه الا ان يشاء الله عز و جل و هذه و امثالها صريحة في الكراهة بما لاتحتاج الى البيان و المصير الى ظاهر النهى مع ظهور القرينة خلاف ما امروا به فانهم عليهم السلام قالوا انا لانخاطب الناس الا على ما يعرفون و اصالة الاستعمال ينفيها عمومه لاسيما مع قيام القرينة و ان ابيتم الا ارجحية الاصالة و ان احتمال العموم غير مساو ففى صحيحة الفضيل المتقدمة و كره ان يبول في الماء الراكد فالاصل في الاستعمال الحقيقة فنقول في الاول الاستعمال اعم للقرينة و للاخبار الدالة على الجواز بخلاف الثانى فان القرينة مع اصالته فافهم و الظاهر انه لا فرق بين البول و الغائط في حصول الكراهة بهما و قد ذكر ذلك بعض علمائنا نظرا الى العلة و الى طريق الاولوية لانه افحش و القى (ابقى خ) و ابعد استهلاكا فيكون اشد ايذاء لسكان الماء و لما رواه ابن ابى جمهور في غوالى اللئالى عن النبى صلى الله عليه و آله قال البول في الماء القائم من الجفاء (الجواز خ) فنهى عنه و عن الغائط فيه و في النهر و في حديث اخر عنه صلى الله عليه و آله الماء له سكان فلاتؤذوهم ببول و لا غائط الحديث، و روى مثله في الدعائم و لايضر ضعف المستند و ان لم يتساهل في ادلة السنن لانها مقوية و الاعتماد على ما قدمناه و الاكثر لم يتعرضوا لذكر الغائط و لايلزم من عدم الذكر العدم، ثم اعلم ان المراد بالبول في الماء حصوله فيه ابتداء كما لو بال فيه او بعد ان

وقع على شيء و سال الى الماء كما لو بال على حافة النهر او الحوض فسال حتى وقع لحصول التأذى لسكانه فتتناوله الادلة لوجود العلة،و مثل ما تقدم من المكروهات استقبال الريح به اى بالبول من اى جهة كانت ما لم يكن حائل يمنع من رد ما ينضح من البول و هذا هو المشهور بين الاصحاب من الحكم بالكراهة و من تخصيصه بالبول و فى الاستقبال دون الاستدبار نظرا الى العلة اما الاول فحيث لم يقطع باصابة ما ينضح للثياب او الجسد كما يأتى فى حديث العلل بل و لايقطع بنضح لم يجب التجنب لما ذكرناه مرارا من ان كلما لم تتحقق (يتحقق خ) فى جميع افراده الغاية التى لاجلها توجه النهى او الامر لم يتحقق التحريم او الوجوب و اما الثانى فظاهر لان الغائط لاينضح منها شيء ترده الريح لتماسكه و عدم تحلله و اما الثالث فلان الاستدبار يلزم منه محذور انما نهى عن الاستقبال لان الريح قد ترد ما عساه ان ينضح و هنا تكون الجسد و الثياب حائلة عن الريح فزال المعلول بزوال العلة و ذهب المفيد فى الاول الى التحريم استنادا الى ظاهر النهى فى رواية عبدالحميد بن ابى العلا او غيره قال سئل الحسن بن على عليهما السلام ما حد الغائط فقال لاتستقبل القبلة و لاتستدبرها و لاتستقبل الريح و لاتستدبرها اذ الاصل فى استعمال النهى التحريم كما يحكمون به فى استقبال القبلة و استدبارها و مرسلة محمد بن يحيى عن ابى الحسن عليهما السلام مثلها و روى الاولى فى الفقيه و روى فى المقنع عن الرضا عليه السلام مرسلا مثله و الصحيح المشهور و هو الكراهة لعدم تحقق العلة التى لاجلها جاء النهى اذ ليس كل من بال او ما بال نضح منه و ليس كلما نضح رد و ليس كلما رد اصاب و هذا ظاهر، لايقال ان هذا تعليل اجتهادى فى مقابلة اطلاق النص لانا نقول بل انما هو تعليل النص، روى محمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى فى كتابه العلل المشار اليها سابقا قال و لاتستقبل الريح لعلتين احديٰهما ان الريح ترد البول فيصيب الثوب و ربما لم يعلم الرجل ذلك او لم يجد ماء يغسله و العلة الثانية ان مع الريح ملكا فلايستقبل مع العورة الحديث، و ليس استعمال النهى دالا على التحريم لعموم الاستعمال و وجود الصارف و لا ضمه مع امر القبلة بموجب ذلك للفارق و لجواز اختلاف

الارادتين كما فى نظائره على انه قائل فى امر القبلة بالكراهة فهنا اولى لكثرة القائل هناك و ندرته هنا و اما الثانى فالظاهر كراهة الاستقبال بالغائط لظاهر الرواية المتقدمة للتصريح بالغائط فيها و ان كان محتملا لشمول البول لكنه لايخصه و ذكره فى رواية العلل للتمثيل و لكثرة محذوره و شدة الكراهة دون الغائط و للعلة الثانية فى حديث العلل من استقبال الملك و لانه و ان لم ترد الريح منه شيئا لكن الريح قد ترد الثياب فتقع على الغائط فيقع المحذور اذ ليس ذلك محصورا فى رد الريح للغائط على انه قد يتفق ما يحصل منه ذلك كما لو كان انطلاق شديد فى البطن و ان كان نادرا قال الشهيد الثانى فى روض الجنان فالرواية عن الحسن عليه السلام حين سئل ما حد الغائط قال لاتستقبل الريح و لاتستدبرها شامل (شاملة خ) لهما فلا وجه لاختصاصه بالبول و قال فى شرح اللمعة بالبول و الغائط لاطلاق الخبر و ظاهر الشهيد الاول فى متن اللمعة ذلك لعطفه على استقبال النيرين و لم يقيد بالبول و اما الثالث و هو التخصيص بالاستقبال فالظاهر ان الاستدبار مكروه ايضا لخصوص الدليل و هو الرواية المتقدمة قال فى الروض و خص المصنف فى النهاية حالة استدباره بخوف الرد عليه و لا وجه له مع عموم الخبر و يلزم من كلامه ان الحكم بالكراهة انما هو للنص خاصة فلو علم عدم الرد باخبار معصوم عليه السلام كان مكروها و هو ليس بتحقيق بل التحقيق ان يقال ان العلة هو خوف الرد و استقبال الملك ايضا المدلول عليهما بالخبر المذكور فلو لم يلحظ استقبال الملك و اخبر المعصوم عليه السلام بعدم الرد و الاصابة و كان ذلك امرا لايظهر قط و لايطرد زالت الكراهة بلا شك لكنا لو حكمنا مع العلم بعدم الاصابة و عدم ملاحظة الملك بعدم الكراهة لجاز الحكم بعدمها ظاهرا كلما (كما خ) ظن ذلك او علم كما هو مبنى الاحكام و ان لم يطابق الواقع بل بقى الواقع محتملا للامرين و اذا كان كذلك كان الحال كما هو الان و ذلك هو علة الكراهة فتخصيص المصنف فى النهاية حالة استدباره بحال خوف الرد عليه له وجه لكنه مع قطع النظر عن استقبال الملك لعدم اعتماده على دليله و لتخصيصه لرواية عبدالحميد المتقدمة بحال خوف الرد يعنى ان امكن

تصوره و نحن نقول انه ممكن امكانا اغلبيا لا نادرا و هو انه اذا استدبر الريح جالت الريح و مرت بجانبيه و استدارت عليه حتى ضربته من وجهه فحينئذ يتصور رد ما ينضح عليه ألاترى انك اذا استدبرت الريح و قد اثارت الغبار فانه يأتيك من وجهك و ايضا اذا استدبرتها فى تلك الحالة الحال (تلك الحال خ) و كانت شديدة ادخلت الثياب من تحتك و الى جنبيك (جانبيك خ) الى النجاسة و لو عند الشروع فى القيام فالحكم بالكراهة مطلقا اصح و مما يلحق بذلك البول قائما فانه مما اجمعوا على كراهته فانه اقرب لان ينضح البول عليه او ترده الريح اليه و كذلك يكره التخلى على القبر و التغوط بين القبور للاحترام لان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا و لانه تتأذى الارواح عند زيارتها مواضع الحفر بروائح البول و الغائط و لحضور الملائكة فتنصرف من رائحة النجاسة و تحضره الشياطين و لاسيما بعد طلوع الشمس و ربما اصاب الفاعل لمم منهم لما بينه و بينهم من المناسبة و هى حالة الاحداث و مواضعها الاترى انك تستعيذ بالله من الشيطان عند دخول الخلاء لانه مسكنه و لما فى الكافى فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليهما السلام قال من تخلى على قبر او بال قائما او بال فى ماء قائم او مشى فى حذاء واحد او شرب قائما او خلى فى بيت وحده او بات على غمر فاصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله و اسرع ما يكون الشيطان الى الانسان و هو على بعض هذه الحالات الحديث، و روى ابرهيم بن عبدالحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام ثلاثة يتخوف منها الجنون التغوط بين القبور و المشى فى خف واحد و الرجل ينام وحده و ما رواه فى التهذيب عن ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل يطلى فيبول و هو قائم قال لا بأس به لاينافى كراهة البول قائما لان الكراهة تزول مع الضرورة و الذى يطلى يكره له الجلوس لانه يورث داء الفتق ففى الفقيه قال روى ان من جلس و هو متنور خيف عليه الفتق و لاحتمال نفى البأس لبيان الجواز فلاينافى الكراهة و كذلك يكره التطمح بالبول و له تفسيران احدهما ان يرفعه فى الهواء فيكره لان للهواء اهلا كما ان للماء اهلا و لانه لايؤمن معه ان يرد عليه و لو بمعونة الهواء و

ثانيهما ان يطمح ببوله من مرتفع كالسطح و العلة فيه كالاول و مستند الحكم اخبار كثيرة كخبر مسمع عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله يكره للرجل او نهى ان يطمح ببوله من السطح و مثله خبر السكونى عن ابى عبدالله عليه السلام قال نهى النبى صلى الله عليه و آله ان يطمح الرجل ببوله من السطح او شىء مرتفع فى الهواء و فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يطمح الرجل ببوله فى الهواء من السطح او من شىء مرتفع و هى كثيرة و من ذلك كراهة البول فى الارض الصلبة و استحباب ارتياد مكان مرتفع بحيث لايكون عاليا كالسطح او مكان كثير التراب و العلة فيه ما تقدم فى غيره و مستند الحكم روايات منها ما فى الكافى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله و فى التهذيب عن ابى عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله اشد الناس توقيا عن البول كان اذا اراد البول يعتمد (يعمد خ) الى مكان مرتفع من الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة (كراهية خ) ان ينضح عليه البول.

و من ذلك كراهة طول الجلوس على الخلاء لانه يورث البواسير لانصباب المواد الى اسفل عند تهيأ الطبيعة لدفع الفضلات و عدم ما يلزم المقعدة من اعتماد على الارض و نحوها و من جذب القوة لها الى داخل المعدة فتضعف منه الهاضمة عند اعتيادها لقوة (لعلة خ) الهضم لقوة الانجذاب الى اسفل و فى التهذيب عن محمد بن مسلم قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول قال لقمان لابنه طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور قال فكتب هذا على باب الجش يعنى انه كتب لقمان هذه (الكلمة خ) الحكمة على باب الخلاء ليتعظ بها من اراد دخوله لقضاء الحاجة و عنه قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول طول الجلوس على الخلاء يورث البواسير و روى السكونى عن الصادق عليه السلام عن ابائه عن على عليه السلام مثل ذلك و ذكر الطبرسى فى مجمع البيان عند ذكر حكم لقمان قال و قيل ان مولاه دخل المخرج فاطال فيه الجلوس فناداه لقمن فقال ان طول الجلوس

على الحاجة يفجع منه الكبد و يورث منه الباسور (البواسير خ) و يصعد الحرارة الى الرأس فاجلس هونا و قم هونا قال فكتب حكمته على باب الجش و ان كان الجلوس الطويل للبول ايضا للتهيأ المذكور و ربما اورث بكثرة استدعائه للبول (البول خ) السلس و من ذلك كراهة اعجاله قبل ان يأتى على حاجته لان الطبيعة اذا دفعت الفضلة او تهيأت لدفعها و لم يخرج ذلك فان رجع حصل لها كرب (كؤب خ) به لاعتياضها من غيره و ان لم يرجع بل انتقل عن مقره اضعف القوة التى كانت تمسكه و حصل لها ارتخاء لتهيؤها لاخراجها بحيث لاتغفل (لاتفعل خ) و لطول بسط عضلها التى اغلب احوالها الانقباض و مستند الحكم ما رواه الصدوق عن على عليه السلام قال لايعجل الرجل عند طعامه حتى يفرغ و لا عند حاجته حتى يأتى على حاجته و غيره من الاخبار.

و من ذلك كراهة البول فى الحمام لانه من بواعث الشيطان و تثبيطاته و انه يورث الفقر رواه الصدوق فى الخصال عن اميرالمؤمنين عليه السلام قال البول فى الحمام يورث الفقر.

و من ذلك كراهة استصحاب شىء من الدراهم البيض معه فى الخلاء اذا لم تكن مصرورة و خصه بعضهم بما اذا عليه اسم الله او اسماء انبيائه و اوليائه و هو جيد (ايضا خ) او لانها مظنة لذلك و مستند الحكم ما رواه الشيخ عن غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام انه كره ان يدخل الخلاء و معه درهم ابيض الا ان يكون مصرورا.

و من ذلك كراهة ان يمس الرجل ذكره بيمينه قبل الاستنجاء لانها مستعملة حينئذ فى الاسافل المنهى عنه تنزيها لها عن مباشرة ما هو مظنة النجاسة لما رواه الصدوق مرسلا قال قال ابوجعفر عليه السلام اذا بال الرجل فلايمس ذكره بيمينه.

و اما الاكل و الشرب و السواك فمكروهة ايضا، اما الاول و الثانى فلما فيه من مهانة النفس المدلول عليه باستقذار الفعل و استدلوا عليه بما رواه الصدوق فى الفقيه مرسلا قال دخل ابوجعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز فى القذر فاخذها و غسلها و دفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لآكلها اذا خرجت

فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ماإستقرت فى جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فانى اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة و وجه استدلالهم انه عليه السلام انما اخر اكلها الى ان يخرج مع ما فى ذلك من الاجر العظيم الذى حث عليه لعلمه عليه السلام بمرجوحية الاكل فى الخلاء و الا لماعلق الاكل على الخروج و لقائل ان يقول (انه (ع) خ) انما دفعها قبل الجلوس فلو كان العلة فى التأخير كراهة الاكل على حال الخلاء لاكلها قبل و يحتمل ان الموجب انما هو كونه مدافعا فاخر لتتوجه الطبيعة الى هضم تلك الكسرة و ان كانت قليلة لايحتاج الطبيعة بمجرى العادة فى هضمها الى توجه لقلتها بل لانها اذا كانت مشغولة كان هضمها اعدل و ذلك لكمال حكمتهم عليهم السلام و ضبط رياضتهم عليهم السلام بل قيل فى التنظير يحتمل ان يكون حصول الثواب مترتبا على الخروج لا لكراهة (كراهة خ) الاكل فى الخلاء و الجواب ان العقلاء لايختلفون فى مرجوحية الاكل فى تلك الحالة (الحال خ) و ان فعلها دليل على خساسة النفس و دنائتها التى جرت الاداب الشرعية و الكمالات الالهية و السنة النبوية بالتنزه عن امثالها فان ذلك اقبح و اخس من الاكل فى الطرق و الاسواق مع ما هو عليه من الشهرة بل لايكادون يختلفون فيه و انما يوردون مثل ذلك الدليل عليه لا لثبوته و انما هو فى مقام الاستدلال كما هو شانهم فى كثير مما لايختلفون فيه و يمكن الاستدلال عليه زيادة على ما ذكر بما اشار اليه الكاظم عليه السلام فيما كتبه الى الرشيد على ما رواه المفيد فى الاختصاص و الصفار فى البصائر من قوله عليه السلام او قياس تعرف العقول عدله على احد المعنيين المحتملين فيه حيث جعل ذلك مع الكتاب المجمع على تأويله و سنة عن النبى صلى الله عليه و آله لا اختلاف فيها معيارا و اصلا لكل ما يحتمل غير ما يراد منه فان العقول حاكمة بذلك لايختلف فيه على انى قد سمعت من بعض المشايخ انه مما يورث البخر كما فى السواك هذا كله فى الاكل و الحقوا به الشرب للعلة الجامعة بينهما و انما جعلوا الشرب ملحقا لاخذهم رواية لقمة الخبز مستندا للحكم و اما الثالث و هو كراهة السواك فلان السواك يلطف الريق و الاسنان و اللثة

و ربما اصاب ذلك تلك الرائحة فانفعلت بها تلك الاشياء الملطفة بالسواك سواء قلنا ان الرائحة المدركة هواء متكيف بها ام اجزاء تنبث فى الهواء فعلى الاول تتكيف بالمتكيف و على الثانى تسرى الاجزاء فى سطوحها فتنفعل فيها القوى فيحصل البخر للفساد المذكور و لما رواه الصدوق عن موسى الكاظم عليه السلام الى ان قال و السواك فى الخلاء يورث البخر و مثله رواية الحسن بن اشيم (هاشم خ).

و اما الكلام الا بذكر الله تعالى او الضرورة فمكروه لان الخلاء مسكن الشياطين فاذا تكلم بذكر الله فروا منه و اذا كان لضرورة (الضرورة خ) فانه ايضا طاعة لله لان الله سبحانه امر بدفع الضرورة و كلما فيه طاعة لله فلاتقربه الشياطين لان الملئكة تطردهم عنها و اذا تكلم بغير ذكر و لا ما يؤول الى الذكر تولته الشياطين فلايتم مقتضاه مع انه شاغل عن ذكر الله و مستند هذا الحكم ما رواه الشيخ عن صفوان عن ابى الحسن الرضا عليه السلام انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يجيب الرجل اخر و هو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ و روى الصدوق عن ابى بصير قال قال ابوعبدالله عليه السلام لاتتكلم على الخلاء فان (فانه خ) من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة و مستند عدم كراهة ذكر الله بل راجحيته كما حققناه فى اجوبة مسائل الشيخ عبدالله بن محمد بن غدير (ره) ما رواه فى الكافى عن ابى جعفر عليه السلام قال مكتوب فى التورٰية التى لم تغير ان موسى عليه السلام سأل ربه فقال الهى انه يأتى على مجالس اعزك و اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال و عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام لا بأس بذكر الله و انت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلاتسأم من ذكر الله و الاخبار كثيرة و من المستثنى قراءة اية الكرسى و المصنف (ره) لم يذكرها اما اقتصارا لان كتابه هذا مختصر فيذكر فيه من كل شىء ما يسنح بباله ان يذكره و اما اختصارا بأن ادخلها فى الذكر اما لكونها من القرآن و هو مسمى بذلك و ذكر ايضا فى نفسه او لانها ذكر فى نفسها او لانها مستلزمة للذكر لما فيها منه او انها ذكر الله عبده على ما قيل ان شئت ان يخاطبك فاقرأ كتابه و ليس

فى الاثر ما يدل صريحا على خصوص استثنائها نعم رواية عمر بن يزيد قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن التسبيح فى المخرج و قراءة القرآن قال لم يرخص فى الكنيف فى اكثر من اية الكرسى و حمد الله و اية و رواه الصدوق و قال او اية الحمد لله رب العالمين و قولى ليس صريحا لان بعضهم احتمل ان المستثنى هو مقدار اية الكرسى من القرآن سواء كان اياها او غيرها و المجلسى فى شرح التهذيب رجح ذلك و الظاهر ان المراد منها ما ذهب اليه المشهور و احتمال ارادة المقدار مرجوح و دعوى اعتضاد الاحتمال بالتردد فى رواية الصدوق مردودة باحتمال ارادة استثنائها معها او ارادة التخيير او الشك من الراوى او ارادة الايهام او الابهام و المراد بالرخصة من نهى الكراهة لا نهى التحريم جمعا بينها و بين ما دل على الجواز كصحيحة الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته اتقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط القرءان فقال يقرؤن ما شاؤوا و للمشهور ان يستدلوا بهذه الصحيحة على ان ما فى رواية عمر بن يزيد ليس المراد به المقدار لاطلاق هذه الصحيحة فتخصيص اية الكرسى بعدم الكراهة و ان كانت بعض القرآن اولى من بعض القرآن غيرها لتخصصها بالتعيين و يحتمل ذكر الحمد ان المراد به الثناء على الله او اية الحمد لله رب العالمين اما بخصوصها فى الثناء او بقصد كونها اية كما هو ظاهر رواية الصدوق و ظاهر رواية الشيخ فى قوله حمد الله و اية ان المراد من اية اية الحمد لله رب العالمين او اية غيرها على التخيير فتكون الاية مستثناة مع اية الكرسى من القراءة المكروهة و يحتمل على رواية الصدوق ان التخيير فى المستثنى من المكروه بينها و بين اية الكرسى ثم ما المراد من اية الكرسى هل هى المعروفة عند عامة الناس من كونها الى خالدون و هو المشتهر بين المتأخرين كما ذكره البهائى فى المفتاح و المجلسى فى زادالمعاد و غيرهما محتجين بما رواه الشيخ فى صلوٰة الغدير و المباهلة و التصدق بالخاتم من تعيينها الى خالدون ام الى و هو العلى العظيم و اختاره الشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزى فى مراتب الجنان قال ما حاصله ان الظاهر ان اية الكرسى (الظاهر انها خ) الى و هو العلى العظيم كما يقتضيه النظم القرآنى و اسلوبه الحكيم كيف و هى

ايات لا اية ثم قال و ان (اما خ) الامر بقرائتها الی و هم فيها خالدون فی مثل صلوٰة الغدير و المباهلة كما روی لايدل علی شیء من ذلك قال الشيخ حسين فی الرواشح عند نقله هذا الكلام و هذا هو الحق و هو الذی عليه علماء الفريقين و دلت عليه اخبار الائمة عليهم السلام مثل الخبر المروی فی مجالس الشيخ الطوسی و الحديث المروی فی جمال الاسبوع لابن طاووس المستفيض فيهما عليها بانه الی و هو العلی العظيم نعم جاء فی الاخبار استحباب قرائتها و ايتين بعدها الی و هم فيها خالدون علی ما فی رواية المجالس و العياشی و هما اللتان اغتر بهما جملة من العلماء فادعوا اطلاق الترجمة و العنوان علی ثلاث الايات لمزيد الحث علی قراءتهما معها و لم يتأملوا فی الاخبار التی اشرنا اليها انتهی.

اقول روی الجمهور عنه صلی الله عليه و آله انها خمسون كلمة و انها الی و هو العلی العظيم و مبنی اغلبهم فی ما يتعلق بها علی ذلك فيحتمل ان يكون ما دل علی انها الی و هو العلی العظيم تقية او يكون لها اطلاقان و الا فالظاهر انها الی هم فيها خالدون لما ذكر سابقا و لورودها فی الثمانين الاية و عدها اية فی التعاقيب و لاينافی ذلك كونها ايات فانها اية كاية شهد الله و اية الملك و اية السخرة و ان كانت ايات فانها تسمی اية و قول الشيخ سليمان كما يقتضيه النظم القرآنی و اسلوبه الحكيم، ليس بمتجه لانه لاحظ ان ذكر الكرسی انما فی الاية التی اخرها و هو العلی العظيم و انما سميت اية الكرسی بذلك و ما بعدها لا تعلق له بذلك و ليس بشیء بعد ورود التسمية فيها الی خالدون و فی اية السخرة الی قريب من المحسنين و اية الملك بل سورة البقرة و سورة الشعراء و النمل و غيرها من السور فانها تسمی بما ذكر فيها مرة واحدة و تعنون بها و الاصل المحتمل فی الزائد علی و هو العلی العظيم مرفوع باصالة الاستحباب و الراجحية و عدم المنع من ذلك الزائد و من المستثنی من الكلام المكروه حكاية الاذان للحث علی حكايته خصوصا كصحيحة محمد بن مسلم علی ما رواه الصدوق فی الفقيه و العلل عن ابی جعفر عليه السلام قال يا ابن مسلم لاتدعن ذكر الله علی كل حال و لو سمعت المنادی ينادی و انت علی الخلاء فاذكر الله عز و جل و قل كما يقول و صحة

طريق هذه الرواية انما هى فى العلل و اما الفقيه فلاتعد من الصحاح عند الاكثر لان فى طريقه الى محمد بن مسلم اولاد البرقى و لم يوثقهم علماء الرجال الا ان يلتجأ الى قوله فى اول الفقيه بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول و لكن لقائل ان يقول ان اراد مشهورة عليها المعول فى عمل اصحاب الحديث فغير مسلم كيف و هو يقول و لم اقصد قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه فان قلت انه عنى البعض قلت قد اورد فيه ان خطبة يوم الجمعة بعد الصلوٰة و ان تقديمها على الصلوٰة بدعة فلانية نعم يمكن اعتضادها برواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام فى العلل انه قال اذا سمعت الاذان و انت على الخلاء فاذكر الله عز و جل و قل مثل ما يقول المؤذن و لاتدع ذكر الله على (فى خ) كل حال لان ذكر الله حسن على كل حال و برواية سليمن بن مقبل المدينى قال قلت لابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام لأى علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن و ان كان على البول و الغائط قال لان ذلك يزيد فى الرزق و جعل الشهيد الثانى فى الروض و الروضة استثناء حكاية الاذان من عموم استثناء ذكر الله فانه حسن على كل حال فقال و ذكر الله لايشمله اجمع لخروج الحيعلات منه لعدم النص عليه على الخصوص الا ان يبدل بالحولقة كما ذكره (ذكر خ) فى حكايته فى الصلوٰة و فيه ما سمعت من وجود النص بخصوصه و عمومه لكل فصوله لان الحيعلات مما يقوله المؤذن و تعليلها بانها من كلام الادميين مخصص اذ ليس كلما هو من كلام الادميين لايصلح ان يكون ذكر الله فان من استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله الحديث، و لا ريب ان دعاء المؤذن الى الصلوٰة و الفلاح و خير العمل نطق عن الله و عبادة لله و الا لمااستحب قولها للمؤذن و لا للحاكى فى غير الصلوٰة و الخلاء و اما تخصيصها فانما هو فى الصلوٰة لانه اذا كان فى الصلوٰة فلا معنى للدعاء اليها اذ ليس ذلك مخصوصا بغيره بل المؤذن و الحاكى من المدعوين فافهم فلاجل هذا انسلخ ما يراد منها فى الصلوٰة من الذكر و تمحض كونه من كلام الادميين فلاحظ ما اردناه (اردنا خ) بعين البصيرة يظهر لك ضعف قول الشهيد من عدم النص و

عدم شمول الذكر لجميع الفصول و لايخفى عليك ان ما ذكر من الادعية المستحبة في الخلاء سابقا مستثناة و اما رد السلام فانه واجب و ان كره التسليم عليه لما رواه الصدوق في الخصال عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال ستة لايسلم عليهم اليهودي و المجوسي و النصراني و الرجل على غائطه و على موائد الخمر و على الشاعر الذي يقذف المحصنات و على المتفكهين بسب الامهات و مثله عن مصدق بن صدقة الا انه لا منافاة بين الوجوب و الكراهة و لا معارضة اذ الكراهة على الاصح من جهة المسلم خاصة و الوجوب على المتغوط و على الاحتمال الاخر فكذلك على ما قررنا في اجوبة مسائل الشيخ عبدالله بن غدير في مسألة مكروه العبادة و لو رد غيره عنه فالظاهر رجحان رده و ان لم يجب كغيره من سائر الاحوال.

و اما قوله (ره) و الاستنجاء باليمين و باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله تعالى و الانبياء او الائمة عليهم السلام، فانه ايضا مكروه اذا لم يمنع من استعمال اليسار مانع لانه وظيفتها لان اليمين عضو شريف لايستعمل الا في الاعضاء الشريفة كغسل الوجه ففي الكافي عن يونس عن ابي عبدالله عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يستنجي الرجل بيمينه و فيه عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال الاستنجاء باليمين من الجفاء و غيرهما و مستند الجواز مع العذر ما رواه في الفقيه قال و روى انه لا بأس اذا كانت اليسار معتلة و قال شيخنا الشيخ حسين بن عصفور في الرواشح شرح كفاية الخراساني و ظاهر الصدوق و المفيد التحريم و ذكر الشيخ محمدتقي المجلسي في شرح الفقيه قال و ذكر الكليني و روى انه اذا كان باليسار علة و ظاهره الحرمة الا اذا كان باليسار علة (الا في حال العلة خ) و لم يظهر لي من كلامهم ما ظهر لهما و انما يظهر لي الكراهة و الله اعلم بمرادهم نعم عبارة الصدوق في المقنع هكذا و لاتستنج بيمينك فانه من الجفاء فلعلهما استندا الى ظاهر النهي و لكن سياق كلامه قبله و بعده يأباه و يكره الاستنجاء باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله الخ، للاحترام و لئلاتصيبه نجاسة و لم يعلم اما لو علم او ظن الاصابة حرم و كذا يكره اذا كان ذلك الخاتم باليمين حيث

لايكره الاستنجاء بها للضرورة بل ينزعه و المراد من الاسم احد اسماء الله و صفاته و صفات افعاله سواء كان خاصا بالوضع و الاستعمال كالله و الرحمٰن ام بالتعريف كالرب ام بالمخصص كاضافة الى مخصص كرب الكعبة و خالق كل شيء ام بصفة كالحی الذی لايموت و العالم الذی لايجهل ام بقصد كالحی بقصد صفة الله التی هی عين ذاته و سواء كان ذلك الخط بالكتاب المساوية للحجر كالصبغ ام الظاهرة علی سطحه ام المحفورة فی جرمه و مستند ذلك اخبار كثيرة منها خبر ابی بصير عن ابی عبدالله عليه السلام قال قال اميرالمؤمنين عليه السلام من نقش علی خاتمه اسم الله فليحوله عن اليد التی يستنجی بها فی المتوضأ و مثله ما فی الخصال و موثق الساباطی عن ابی عبدالله عليه السلام انه قال لايمس الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم الله تعالی و لايستنجی و عليه خاتم عليه اسم الله تعالی و رواية الحسين بن خالد عن ابی الحسن الثالث عليه السلام قال قلت له انا روينا فی الحديث ان رسول الله صلی الله عليه و آله كان يستنجی و خاتمه فی اصبعه و كذلك كان يفعل اميرالمؤمنين عليه السلام و كان نقش خاتم رسول الله صلی الله عليه و آله الشهادتين (محمد رسول الله خ) قال صدقوا قلت و ينبغی لنا ان نفعل ذلك قال ان اولئك كانوا يتختمون فی اليد اليمنی و انتم تتختمون فی اليد اليسری و روی الصدوق فی المجالس و العيون مثله و زيادة فی اخره فاتقوا الله و انظروا لانفسكم و اما رواية وهب بن وهب عن ابی عبدالله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابی العزة لله جميعا و كان فی يساره يستنجی بها و كان نقش خاتم اميرالمؤمنين عليه السلام الملك لله و كان فی يده اليسری يستنجی بها فمحمولة علی التقية لمخالفتها المعروف من المذهب و موافقتها لمذهبهم و بقرينة راويها فانه عامی او علی بيان الجواز و نفی التحريم او علی معنی انه كان يلبسه فی يده اليسری للتقية لان التختم باليمين من شعار الشيعة و يجوز انه ينزعه فی حالة الاستنجاء و لايدل قوله و كان يستنجی بها انه كان يستنجی بها و هو فيها بل كان فيها و كان يستنجی بها لانه لايستنجی باليمين و كذلك يكره بخاتم كان عليه شیء من القرآن اما خاص او مخصص بالقصد لما رواه علی بن جعفر فی الصحيح عن

اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يجامع و يدخل الكنيف و عليه الخاتم فيه ذكر الله او الشيء من القرآن أيصلح ذلك قال لا و اما اسماء الانبياء فيمكن فيها الحكم بالكراهة لاجل الاحترام اذا كان مقصودا بها الاية و من يعظم شعائر الله بل قيل انه قد وردت الاخبار بأن بعض الاسماء يكرهها الله و بعضها يحبها و اسماء الانبياء من الاسماء المحبوبة و ما اسم نبي اعجمي و لا عربي الا و هو اسم من اسماء الله او اسماء صفاته او صفات افعاله مع ما روى ما معناه ان الاسم من المسمى بمنزلة الصفة من الموصوف و صفاتهم عليهم السلام واجبة الاحترام و اما اسم محمد صلى الله عليه و آله فالحديث القدسي شاهد بان اسمه مشتق من اسم الله المحمود و هذا لا اشكال فيه لان معناه كثير الخصال المحمودة و لهذا جعل بعض العلماء في كتابه بعد البسملة قال يا محمدا في افعاله صل على محمد و اله و لم اقف على اطلاق هذا الاسم عليه تعالى بهذا اللفظ الا في عبارة هذا الرجل و بالجملة فالظاهر ان اسمه الشريف صلى الله عليه و آله و اسماء خلفائه يجري فيها هذا الحكم لورود الاثر بأن اسمائهم مشتقة من اسماء الله تعالى و ما ورد من انهم عليهم السلام اسماء الله فالظاهر ان المراد بذلك ذواتهم كما قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها قال عليه السلام نحن اسماء الله الحسنى نعم اية و من يعظم شعائر الله و النظر في بعض الاخبار الى بواطن تفسيرها و حديث دع ما يريبك الى ما لايريبك و قوله عليه السلام لايكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به خوفا مما فيه بأس و الاحتياط و طلب اليقين في الخروج عن العهدة تقتضي جريان حكم الكراهة فيها كلها رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل يريد الخلاء و عليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ماأحب ذلك قال فيكون اسم محمد صلى الله عليه و آله قال لا بأس ، فقال الشيخ المراد به لا بأس بادخاله الخلاء دون ان يستنجي و هو في يده و يحتمل ان يكون لبيان الجواز او رفع وهم المساواة بين الرب و العبد او لاختلاف مراتب الكراهة و لا منافاة في العبارة فلاتنافي ما ذكرناه و من المكروه الاستنجاء باليد التي عليها خاتم فصه من حجارة زمزم او زمرد و ان جاز الدخول به في

الخلاء على ما رووه فى التهذيب و اكثر نسخ الكافى و الفقيه قال قلت له ما تقول فى الفص الذى يتخذ من احجار زمرد قال لا بأس به و لكن اذا اراد الاستنجاء نزعه و استشكل فيه من وجهين:

الاول ان حجارة زمزم لايستعمل منها فصوص و لم تجر العادة بذلك و لم ينقل فى غير هذه الرواية بل فى رواية الكافى زمرد فى بعض نسخه و لهذا استوجهها (استوجهه خ) الملا فى الوافى قال و لعل هو الصواب اذ لانعرف حجارة يؤتى بها من زمزم و الشهيد فى الذكرى قال و سمعناها مذاكرة يعنى رواية الزمرد و رد هذه النسخة بعضهم حتى قال الظاهر ان الصواب ما عليه اكثر نسخ الكتاب و اما هذه النسخة فمما اخطأت به الكتاب و قد اورده كذلك فى كتبهم اعاظم السلف و اثار الخلف و عدم معروفية فصوص تؤخذ من زمزم لايوجب الخروج عما عليه المعظم هـ، و الجواب ان الحكم منوط بذلك سواء استعمل ام لا لامكان الاستعمال و سواء كان جايزا ام لا.

الثانى ان حجارة زمزم من جملة المسجد فلايجوز اخراج شيء منها و لانها تسبح و الجواب قيل ان المراد منها (ما يلقى منها خ) للاصلاح كالقمامة المشوهة و يحتمل ان تكون صغيرة لاتخرج عن مسمى الكناسة عرفا و يكفى ذلك فى مسمى الفص للتبرك و ايضا فالحكم كما قلنا سابقا و على نسخة الزمرد فلشرفه لان خضرته من نور العرش على ما روى و فيه سر خفى حتى ان الحوت اذا رأته التقمته من بين سائر الاحجار و لشبهة النص و لما قدمنا فى اسماء الائمة و الانبياء عليهم السلام.

قال قدس سره: «و يجب عليه الاستنجاء و هو غسل مخرج البول منه بالماء لا غير و غسل مخرج الغائط مع التعدى و بدونه تجزى ثلٰثة احجار طاهرة او ثلٰث خرق» اقول اما وجوب الاستنجاء من البول و الغائط فمما اجمعت عليه الفرقة المحقة لايختلف فيه اثنان و خالف فيه ابوحنيفة فلايوجب (فلم يوجب خ) الاستنجاء من بول و لا غائط بماء و لا غيره و قدر النجاسة التى تصيب البدن و الثوب بالدرهم البغلى و هو قدر موضع الاستنجاء فلم يوجب ازالة ذلك قياسا

عليه، و لمالك فی وجوب الاستنجاء قولان و استدل ابوحنيفة على عدم وجوب الاستنجاء بما رواه ابوهريرة عن النبی صلى الله عليه و آله قال من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن و من (ترك ظ خ) فلا حرج و (ففيه خ) على تقدير تسليمه انه لايدل على مطلوبه و انما يدل على نفی الحرج عمن لم يوتر و يرد قوله قول النبی صلى الله عليه و آله انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلايستقبل القبلة و لايستدبرها و ليستنج بثلاثة احجار و بالوجوب قال الشافعی و احمد و الواجب غسل مخرج البول بالماء و لايجزی غيره بالنص و الاجماع منا سوى ما يلوح من عبارة المنتهی و المعتبر من الاكتفاء بالتمسح بالاحجار عند عدم الماء و يمكن ان يكونا ارادا التجفيف (التخفيف خ) للنجاسة فانه مطلوب شرعا و حصول العفو ما دام العذر نعم ورد فی رواية زرارة و محمد بن مسلم عن ابی جعفر عليه السلام رخصة فی عدم الغسل بالماء للنفساء اذا خافت الضرر قال سألته عن طهور المرأة فی النفاس اذا طهرت و كانت لاتستطيع ان تستنجی بالماء لانها ان استنجت اعتقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج و تنشف بقطن او بخرقة قال نعم تنقی من داخل بقطن او بخرقة و ظاهرها اغتفار ذلك للنفساء حتى ذهب اليه ذاهب و حملها على ما حملت عليه عبارة المنتهی و المعتبر ظاهر حتى انه اذا زال العذر وجب عليها الاستنجاء بالماء و غسل كلما اصابه شیء من نجاسة البول مما حكم بكونه من الظواهر كما تدل عليه صحيحة العيص بن القاسم الاتية و اما موثقة عبدالله بن بكير قال قلت لابی عبدالله عليه السلام الرجل يبول و لايكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شیء يابس ذكی فمحمولة على التقية او على عدم التنجيس باليابس لا الطهارة فاذا وجد الماء غسله و صحيحة حكم بن حكيم قال قلت لابی عبدالله عليه السلام انی اغدو الى السوق و احتاج الى البول و ليس عندی ماء ثم اتمسح و اتنشف بيدی ثم امسحها بالحائط و بالارض ثم احك جسدی بعد ذلك قال لا بأس و صحيحة الاخرى قال قلت لابی عبدالله عليه السلام ابول فلااصيب الماء و قد اصاب يدی شیء من البول فامسحه بالحائط و التراب ثم تعرق يدی فامسح بها وجهی او بعض جسدی او يصيب ثوبی قال عليه السلام لا

بأس به اما الاولى فكالموثقة فی الحمل (المحمل خ) و اما الثانية فقال الملا فی المفاتيح ان النجاسة قد زالت بالمسح و المتنجس لاينجس و ليس بشیء و ان كان يريد الحكم بنجاسته و وجوب غسله و ذلك لاينافی ما تقدم على انه ذكره فی الوافی انه يحتمل عدم اصابة البول للوجه او الجسد اذ ليس فيه (فيها خ) ان جميع اجزاء اليد تنجست او ان جميع اجزائها عرقت او ان ما تنجس منها قد اصاب الوجه او الجسد برطوبة و مع تسليم ذلك كله فليست دالة على الاكتفاء بذلك المسح عن الاستنجاء لا من باب العفو و لا الطهارة و رواية سماعة قال قلت لابی الحسن عليه السلام انی ابول ثم اتمسح بالاحجار فيجیء منی البلل ما يفسد به سراويلی قال ليس به بأس فكالاولى فی التوجيه و رواية حنان قال سمعت رجلا سأل اباعبدالله عليه السلام فقال انی ربما بلت فلااقدر على الماء فيشتد ذلك علی فقال اذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فاذا رأيت شيئا فقل هذا من ذلك (ذاك خ) يريد فيها ان ما يصيب جسدك مما تتوهمه انه بول او رطوبة بعد التمسح لايضر لاحتمال التوهم و انما ذلك من برودة المحل لا من رطوبته و الشيطان يوسوس الناس (للناس خ) ليشككهم فی عباداتهم و طهاراتهم لان من اعتاد استنجاء البول بالماء اذا تمسح بغيره لايزال يتوهم خروج الرطوبة فاذا اعتبر ذلك فی كثير من الموارد لم يكن شيئا فلما كان هذا محتملا كان الاصل الطهارة حتى يثبت المتنجس (المنجس خ) فامر عليه السلام بأن تضع شيئا من ريقك لرفع هذه الواهمة و لايلزم من ذلك انه يضع الشیء من ريقه على ما اصابه البول من ذكره بل لعله امره بما هو يعرفه بأن يضع الريق على موضع من الذكر خال من النجاسة و بالجملة فالنصوص باجمعها ليس مما يدل على الطهارة من البول بدون الماء بل هی صريحة فی وجوب اعتباره و هی كثيرة جدا فمنها صحيحة العيص بن قاسم قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل بال فی موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره و قد عرق ذكره و فخذاه قال يغسل ذكره و فخذيه و صحيحة زرارة عن ابی جعفر عليه السلام اما البول فلا بد من غسله و المراد به غسله بالماء كما فی خبر بريد بن معوية و لايجزی من البول الا الماء و قد تقدم خلاف المرتضى فی جواز ازالة

النجاسة بغير المطلق و الجواب عنه فى المياه و صحيحة جميل بن دراج المروية فى الكافى بطريقين و فى التهذيب بطريق عن ابى عبدالله عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء و كذلك النصوص الدالة على وجوب غسل الذكر و اعادة الصلوٰة على من صلى ناسيا قبل غسل (غسله خ) ذكره بالماء و الروايات بذلك مستفيضة و الاجماع عليه قد نقله العلماء فى كتبهم فلا ريب فيه.

ثم اعلم انهم قد اختلفوا فى القدر المجزى من الماء فى الاستنجاء من البول فقيل ما يحصل به النقا و نسب الى الحلبى و الحلى و اختاره المصنف فى المختلف قال و هو الظاهر من كلام ابن البراج لنا الاصل عدم وجوب الزائد على المزيل و وجوب المزيل و ان افتقر الى الازيد من الضعف و ما روى عنهم عليهم السلام و قد سئل هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة يشير الى حسنة عبدالله بن المغيرة عن ابى الحسن عليه السلام و قال احتج الشيخ بما رواه نشيط بن صالح عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل و الجواب بعد سلامة السند انه مبنى على الغالب و هو معارض بما رواه نشيط عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال يجزى من البول ان تغسله بمثله انتهى، و قال فى المنتهى بعد احتجاج الشيخ و فى طريق هذه الرواية مروك بن عبيد و لاعرف حاله فنحن فيها من المتوقفين و لان الاجماع واقع على الاكتفاء فى الغائط بالازالة ففى البول (اولى خ) لسرعة انفصاله بجميع اجزائه الى ان قال بعد ذكر رواية نشيط فى المعارضة و هذا الخبر مرسل و فى طريقه مروك و لانعرفه و قال فى النهاية و الضابط ما يزيل العين عن رأس الفرج و قال بعضهم ممن قال باجزاء المرة ان شرط المطهر الغلبة لما رواه الصدوق فى العلل عن مؤمن الطاق فى علة طهارة ماء الاستنجاء عنه عليه السلام انما صار كذلك لان الماء اكثر من القذر و غيره فذكر المثلين فى الخبر المذكور بيان للكم لا للتعدد لتحصل الغلبة و لاطلاق كثير من الاخبار كما تقدم للاشتمال على الامر بصب الماء و غسله بالماء و لم يذكر التعدد فى مقام البيان عند الحاجة اليه و قال الشيخان و ابنا بابويه و المحقق بل اكثر المتأخرين باشتراط المثلين لما

رواه نشيط كما مر و هو الحق لما ذكره (ذكر خ) الشيخ و قول المصنف فی مروك لايضر الرواية بعد اعتضادها بالعمل و قد قال الكشی قال محمد بن مسعود سألت علی بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن ابی حفصة فقال ثقة شيخ صدوق و نقل هذا الكلام فی صه و اثبت اسمه فی الجزء الاول منها الذی جعله للمعتبرين و بحمل روايته بالمثل علی بيان الكم فی الماء لا العدد قال الشيخ يحتمل ان يكون قوله بمثله راجعا الی البول لا الی ما بقی علی الحشفة و ذلك اكثر مما اعتبرناه مع ان هذه مرسلة بخلاف الاولی فانها حسنة بالهيثم بن ابی مسروق و هو ممدوح و بعد اعتضادها بكثير من الاخبار مثل حسنة الحسين بن ابی العلا قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين رواه فی الكافی و رواه الشيخ فی التهذيب و مثلها صحيحة ابی اسحٰق النحوی عن ابی عبدالله عليه السلام قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين و عن زرارة قال كان يستنجی من البول ثلث مرات و الظاهر ان المراد به احدهما عليهما السلام و ذكر صاحب المقنع ان ضمير كان عائد الی ابی جعفر عليه السلام و فی كتاب النوادر للبزنطی عنه عليه السلام قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين و هی صريحة فی ان الطهارة من البول متوقفة علی المرتين و لا فارق بين كونه فی الاستنجاء و فی الجسد و هذه المقيدة حاكمة علی المطلقة و الاصل ارتفع بالنص فصار الاصل له حتی تثبت ارادة عدم التعدد و ارادة الكناية عن الغلبة و احتمال ذلك او الاستحباب مرجوح و ما روی فی الكافی من انه ماء ليس بوسخ فيحتاج الی ان يدلك و ما دل علی ان حده النقاء كما تقدم لاينافی ما قلناه اذ لنا ان نقول انه حسنة ابن المغيرة و الظاهر ان المراد به هناك الغائط بقرينة قول السائل فانه ينقی ما ثمة و يبقی الريح قال عليه السلام الريح لاينظر اليها و لما كان البول ليس بذی جرم او لون مغائر للماء كان النقاء المقدر فيه لايحصل بدون المرتين علی جميع الاحوال لتكون الاولی تنفصل بالنجاسة و الثانية لنقاء المتنجس فان قيل بعد ما روی انه ماء ليس بوسخ فلا ريب انا اذا غسلنا البول مرة بماء يكون مثل ما تكتفون به فی المرتين معا عشر مرات فانه انقی قلنا ليس ماء

المرة محدودا بالكثرة و لا جرم للبول و لا لون و لا طعم يتوقف النقاء على زواله و انما هو ماء فلو جازت المرة الواحدة بقدر ثلاث اكف و تعلق الحكم بالواحدة و ان النقاء يحصل بها لجاز ذلك بالقطرة الواحدة و يحصل النقاء ظاهرا به بخلاف الغائط لثخنه و لونه و رائحته و على الحكم بالمرتين يحصل النقاء بالكفين و بالقطرتين لانه ليس بوسخ و لا جرم له و لا لون و لا رائحة كما قلنا الاولى لنقاء النجاسة و الثانية لنقاء المتنجس فيحصل النقاء على جميع الاحوال اذ ليست احوال المتطهرين سواء فى الاستعمال و لا فى التمكن من الماء فاجروا الحكم عليهم السلام على ما يطابق احوال المكلفين و حقيقة التكليف و لانسلم ان الاطلاق فى تلك الاخبار المطلقة كان (كما خ) فى مقام البيان للعدد بل لبيان المستعمل و انه الماء لا غيره او الكيفية و اما البيان فقد ذكره (ذكروه خ) (ع) فى الاخبار المقيدة كما سمعت فلايلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ الحاجة لذلك لم تتحقق لاسيما مع شهرة اخبار التعدد فى الطهارة من البول بل نقول انهم عليهم السلام قد بينوا ما فى الاخبار المطلقة من الايهام بما فى اخبارهم المقيدة من البيان فتعين عند ملاحظة ما ذكرنا المرتان، ثم اعلم ان كثيرا من المتأخرين اختلفوا فى المراد من المثلين فقيل انه كناية عن وجوب غسل مخرج البول مرتين و انما عبر بالمثلين لتحديد اقل المجزى من الماء اذ الظاهر ان المراد بمثل ما على الحشفة مثل القطرة المتخلفة على الحشفة بعد انقطاع درة البول بكسر الدال اى سيلانه قيل و يمكن حمل كلام ابن بابويه فى الفقيه عليه حيث قال و يصب على احليله من الماء مثلى ما عليه من البول قال الشيخ محمدتقى المجلسى فى شرح الفقيه و ظاهره انه يكفى قطرتان (قطرتين خ) من الماء لازالة البول بأن يصبه مرتين هذا هو المشهور و عليه العمل هـ، و قيل المراد بالمثلين تحديد مقدار اقل المجزى من الماء فى كل مرة بأن يكون اقل كل مرة من الغسلتين من الماء مثلى ما على الحشفة فلايحصل الاجزاء على المرة الا بمثلين و على المرتين الا باربعة امثاله لاشتراط الاستيلاء و الغلبة على النجاسة قيل و هو المفهوم من عبارة ابن بابويه فى الفقيه فان قوله يصب على احليله من الماء مثلى ما على الحشفة من البول يصبه مرتين هذا ادنى ما يجزى

يدل على ذلك بجعل ضمير يصبه عايدا الى الماء الذى هو مثلا ما على الحشفة فيحصل الاجزاء باربعة امثال ما على الحشفة من بقية البول لا اقل منه فيكون المراد بالمثلين ما يعتبر فى المرة الواحدة و اما استفادة المرتين فمن الاخبار الدالة على وجوب المرتين فى ازالة البول عن الجسد فيكون المغسول على القولين هو ما باشره البول من الحشفة و ما يجب غسله من باب المقدمة فيثبت من دليل اخر و قيل المراد بالمثلين المغسول بأن يغسل ما على الحشفة للنجاسة و مثله محيطا (محيط خ) به من باب المقدمة فيكون قوله عليه السلام فى خبر نشيط مثلا ما على الحشفة جوابا لقول السائل كم يجزى من الماء حذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه و اصله غسل مثلى ما على الحشفة من البول اذ معمول فعل وقع صفة او صلة لما اى ما يغسله (يغسل خ) به مثلا ما على الحشفة من البول او صفة لماء بالمد فالعامل على المجهول او على المعلوم بنية تقدير المعنى و قد نسى اللفظ لمعلوميته و لملاحظة الاجزاء فقدر له فعل منه فارتفع به او مبتدأ منه و هذا خبره و قيل المراد بمثلى ما على الحشفة مثلا ما خرج منها من البول مبالغة فى النقاء و طلبا لكمال الغلبة و هو كما ترى و قيل المراد بمثلى ما على الحشفة المرتان و بما على الحشفة من البول البلل بأن يجرى (عليه خ) من الماء ما يباشر جميع تلك البلة فما يجرى على قدر البلة يسمى مثلها لعدم اعتبار ما زاد عليها و عدم ملاحظته فهو حينئذ مثل و ان كان الماء غير البلة ان قلنا انها عرض و ان قلنا انها ماء فهى قليلة بالنسبة الى ما يجرى لانها لاتجرى و انما قلنا ان ما على الحشفة يراد به البلة لان اعتبار القطرة متوقف على لزوم حصولها و حصولها قليل و بناء الاحكام على الاغلب اغلب و هذا اظهر لما سمعت و لما يرد على تلك الاقوال و لا فائدة مهمة فى ايراد ما يرد على اولئك القائلين ثم اذا قلنا بالمرتين فهل يعتبر الفصل الحسى بقطع الصب ثم الصب ثانيا ليتحقق (لتتحقق خ) التثنية ام يكفى الفصل التقديرى، الظاهر الاول لانه المعروف من معنى المرتين حيث لا حد للمرة معروف يتبادر الاطلاق اليه حتى لايكون مجهولا ليكون ما زاد عليه للثانية اذ لاتعرف الاولى الا بالفصل الحسى لان ورود المثلين بل الثلاثة و الاكثر دفعة و لو عرفية غسلة واحدة

و لايكفى القصد لعدم اعتباره فى الازالة و عدم لزوم حضوره نعم لو غسله باكثر من المثلين بحيث يتراخى اجزاء الغسل بعد تحقق مقدار الاولى ثم يتعقبه ما يصلح ان يكون غسلة امكن ذلك و الشهيد فى الذكرى اعتبر الفصل بين المثلين مع انه اكتفى فى تحقق المرتين بالانفصال التقديرى فى غير الاستنجاء و وجهه المحقق الثانى بأن اعتبار ذلك لتعدد الغسل حتما لان (لا لان خ) التعدد لايتحقق الا بذلك بل لان التعدد المطلوب بالمثلين لايوجد بدون ذلك و على كل تقدير فالتعدد التقديرى هنا بل مطلقا لا دليل عليه فى الحقيقة و الاعتبار اذا لم يكن له مستند لم يكن معتبرا و الاخبار ظاهرها التعدد بالفصل بل احتمال سواه اعتبار عليه غبار و ان اردت ان تطلع فاستمع لما يوحى ففى حسنة الحسين بن ابى العلا المتقدمة صب عليه الماء مرتين و مثلها صحيحة ابى اسحٰق و نوادر البزنطى و كما فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فى بحث الغسالة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة فان المفهوم من الصب مرتين هو الفصل الحقيقى لان الصب بدون الفصل الحقيقى الحسى واحد فى صب المثل و فى صب الف مثل لايتعدد بدون القطع الحسى و لهذا فرق بين الغسل فى المركن و فى الماء الجارى فى صحيحة ابن مسلم لان التعدد المطلوب فى استعمال القليل لايحصل بدون الفصل لعدم استهلاكه للنجاسة بخلاف الكثير و هذا بحمد الله ظاهر، ثم اعلم انه لا فرق بين البكر و الثيب فلايجب على الثيب الا غسل ما ظهر منها عند الجلوس كالبكر اذ لا غسل على البواطن و اما الاقلف فان كان يمكنه اخراج الحشفة و قلب القلفة وجب تطهير ما اصابه منهما من البول و الا فالظاهر انه كالمختتن و لايكلف ما لايقدر عليه و ان كانت الحشفة فى الاصل من الظواهر الا انها اذا تعذر اخراجها تكون بحكم البواطن لا (الا خ) انه معفو عنه للعذر بل محكوم بطهارته ما دام العذر لانه من البواطن حكما نعم لو زايلت بعد الحكم بالطهارة للتعذر و قد زالت عين النجاسة فهل يجب تطهيرها لانها متنجسة و انما حكمنا بالطهارة للتعذر فكان كالبواطن ام لا لان وجوب التطهير انما هو على القول بالعفو احتمالان و الذى

يظهر لى عدم الوجوب لانا انما حكمنا بالطهارة لحكمنا عليها بانها من البواطن حكما و انما كانت من الظواهر لما برزت بعد زوال عين النجاسة عما هو بحكم البواطن و الاصل براءة الذمة من التكليف بذلك و الاحوط الوجوب و اعلم انه ورد فى صحيح حريز عن زرارة قال كان ابى يستنجى عن (من خ) البول ثلاث مرات الحديث، و المراد الاستحباب و قال بعض العلماء الاحوط عدم الاقتصار على ما دون الثلاث بل فى ساير النجاسات و لا بأس به من باب الاستحباب لوروده فى بعض الاخبار و لتوقف بعض فيما دونها و ان كان احتياطه استحبابيا، قوله (ره) و غسل مخرج الغائط مع التعدى عطف على غسل مخرج البول منه يعنى انه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدى و المراد بالمخرج موضع الخروج و الغائط لغة ما انخفض من الارض سمى الحدث المعلوم به لوقوعه فيه غالبا او لانه ينبغى ان يكون فيه من باب تسمية الحال باسم المحل و المراد بالمتعدى ما يتعدى حواشى الدبر و حده ما يسمى من الظواهر عرفا و يدخل فى الظواهر التى يجب ازالة ما وصل اليها بالماء ما اعتادت الطبيعة المستوية بابرازه على نحو ما يبرز من الشفتين عند انطباق (اطباق خ) الفم و لايشترط فيه ان يبلغ الالية و مرجع ذلك الى العادة كما رواه فى المعتبر عن الجمهور عن على عليه السلام قال يكفى احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة و مفهوم الشرط انه اذا تجاوز لاتكفى و انما يجب الماء اذ لا ثالث غيرهما و هو حجة على الاصح المشهور ما لم ينص (لم ينصب خ) الشارع على ما يصرف عن مفاده و نقل المصنف فى التذكرة الاجماع على تعين الماء مع التعدى و الشهيد الثانى فى روض الجنان و غيرهما و هو ظاهر المعتبر حيث نسبه الى اهل العلم و استدل على ذلك الحكم ايضا بالرواية المتقدمة المنقولة عنه و بقول على عليه السلام ايضا كنتم تبعرون بعرا و انتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار و هما و ان كانا عاميتين الا انهما كانا خاصيتين بعمل اصحابنا و لهذا استدل الشهيد الثانى فى الروض بالاولى من غير تعرض لشىء بل قبلها كما قبلها غيره و هو فى محله فقد قال جعفر بن محمد عليهما السلام ما معناه ان لنا اوعية نملأها علما لتنقلها الى شيعتنا فصفوها تجدوها نقية صافية و اياكم و

الاوعية فانها اوعية سوء فتنكبوها هـ، و المراد من تصفيتها اخذ ما وافق عمل الفرقة المحقة او ما لم ينص (لم ينصب خ) الشارع عليه السلام ما يصرف عنها فانه لايهمل عليه السلام ذلك فكيف و قد استدل به علماؤنا على انه قد روى الشيخ فى العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به و هو على نحو ما قلنا و الا فقد ورد الامر بالاخذ بخلاف ما افتوا به فان الحق و الرشد فى خلافهم و احتج المصنف عليه فى المنتهى بعموم الاخبار المتضمنة للامر بوجوب الغسل بالماء من الغائط خرج منه ما اتفق على الاكتفاء فيه بالاستجمار بالاحجار و هو غير المتعدى و بقى ما سواه و لعل هذه الادلة هى مستند الاجماع المذكور و الائمة عليهم السلام حيث علموا ذلك من شيعتهم انهم يعرفون ذلك لم يحتاجوا فى التبيين الى ازيد مما ذكروا فى (من خ) العموم الا ما خرج بالاتفاق و مما ملأوا من الاوعية و مما حثوا على الاعتماد على ما عليه الفرقة المحقة فظهر لذى عينين مما ذكرناه (ذكرنا خ) تهافت ما تأمل فيه صاحب الكفاية من ان الدليل لايساعد عليه و الروايتان عاميتان و لولا الاجماع لم يبعد تفسيره بما ذكره صاحب المدارك من وصول النجاسة الى محل لايعتاد وصولها اليه و يريدان به كالاليتين و ازيد جمودا على ظاهر الحديث المتقدم و فيه ما سمعت و قال المجلسى فى شرح الفقيه بذلك ايضا فانه قال و فى المتعدى يلزم الماء على ما اشتهر بين المتأخرين من اصحابنا و ظاهر الاخبار الاطلاق الا ان يكون فاحشا يتعدى الى الاليتين مثلا فلا ريب فى لزوم الماء لخروجه عن اسم الاستنجاء فانه من باب ازالة النجاسات و الاحوط المشهور هـ، و الاصح المشهور لما ذكرناه (ذكرنا خ) و ظاهر كلامه انما صدق عليه اسم الاستنجاء تخير (تخيير خ) فيه بين الماء و الاحجار مطلقا لاطلاق الاخبار و هو ممنوع اذ الدعوى ان الاستنجاء من المتعدى حكمه غير حكم الاستنجاء من غير المتعدى لما ذكرناه (ذكرنا خ) خرج منه ما اتفق على اجزاء الاستجمار فيه للدليل الخاص و بقى الباقى تحت العموم من الازالة بالماء مطلقا و الفارق يحتاج الى الدليل و لا دليل على الفرق و فرق الغسالة ثبت بدليل خاص و يظهر لك ايضا

تهافت قول من قال بالتخيير مطلقا ردا للاجماع لا من جهة عدم ثبوته بل من جهة عدم حجيته و اسقاطا لما ذكر من الدليل و عملا بالاطلاق حتى بلغت به الغفلة الى ان ادعى ان صحيح زرارة دال على الاجتزاء بالمسح و ان تعدى المخرج و المعتاد حيث قال جرت ... اثر الغائط ان يمسح العجان و لايغسله ، قال فان العجان الواقع عليه المسح هو القبل و الدبر و ما بينهما قال كما فى النهاية الاثيرية و القاموس العجان ككتاب الاست و العصب الممدود من القضيب الى الدبر هـ، و من العجيب انه يستدل بما فى كتب اللغة و فيها كما (فى خ) ذكر العجان ككتاب الاست فاذا كان اسما للاست و العصب الممدود و الدليل دل على ان الاستنجاء لايكون للعصب الممدود كان المراد من العجان احد معنييه و هو الاست فسقط الاستدلال (استدلاله خ) و صار التخيير تخييرا فاما جوابه و جوابه مثله عن الاجماع فقد اوردناه فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع بما لا مزيد عليه و اما عن الثانى فهنا قد اثبتناه بلا اشتباه و اما عن الاطلاق فلأن المقيد حاكم على المطلق فان قال لم يكن مقيد قلنا ما استدلت به فى كتابك الرواشح من حديث ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام قال كان الناس يستنجون بثلاثة احجار كانوا يأكلون البر و يبعرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فبعث اليه النبى صلى الله عليه و آله قال فجاء الرجل و هو خائف ان يكون قد نزل فيه امر بشيء يسوءه او فى استنجائه بالماء فقال (ص) هل عملت فى يومك هذا شيئا قال نعم يا رسول الله انى عملت على ما حملنى على الاستنجاء بالماء لانى اكلت طعاما فلان بطنى فلم تغن عنى الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله هنيئا لك قد انزل الله فيك اية فابشر فان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين الخبر ، و من حديث الخصال بسند صحيح عن الحسن بن مصعب عن ابى عبدالله عليه السلام قال جرت فى البراء بن معرور ثلاث من السنن اما اوليهن فان الناس كانوا يستنجون بالاحجار فاكل البراء بن معرور الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تعالى فيه ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فجرت السنة بالاستنجاء بالماء قال فى كتابه المذكور و هى فى هذا المعنى

مستفيضة متكثرة (متكررة خ) فى الاصول الاربعة و غيرها و بالجملة فاذا تأملت فى دليله وجدته فى التقييد اظهر منه فى الاطلاق و لاسيما اذا وقفت على ما اشرنا اليه فى رسالتنا فى الاجماع من ان الاصل فى الاحكام عند اقترانها بالتكاليف الوضع و كذلك الحديث المتقدم عن على عليه السلام كما رووه كنتم تبعرون بعرا و انتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار فامرهم بالماء لاجل انهم يثلطون و الغالب فى الثلط التعدى و معنى ثلط سلح رقيقا لأن من لان بطنه تعدى غائطه المخرج غالبا و لاسيما على ما فسرنا به التعدى فافهم، ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فى حد الاستنجاء فقيل هو النقاء لان ذلك هو المستفاد من الاخبار و ليس فى النصوص تفصيل بما ذكره بعضهم من ان حده فى المتعدى ازالة العين و الاثر و فى غير المتعدى ازالة العين خاصة بل فيها النقاء كما فى حسنة عبدالله بن المغيرة المتقدمة لم يستثن فيها الا الريح و قال الشيخ فى المبسوط و جماعة بل المشهور بين المتأخرين حده فى المتعدى زوال العين و الاثر ان كان بالماء و ان كان بالاحجار كما فى غير المتعدى فيكفى زوال العين لتعسر زوال الاثر بالاحجار و منهم المصنف (ره) فى سائر كتبه و اختلفوا فى تفسير الاثر فقيل هو الرسم الدال على العين فيجب ازالته و يعفى عنه فى الاحجار لانها لاتتسلط على ازالته للطافته و كثافتها و قيل هو اللون و هو و ان كان عرضا الا انه لايقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهر يقوم به و هو النجاسة اذ الانتقال على الاعراض محال فوجوده يدل على وجود العين فتجب ازالته فانه اذا زال لم تبق عين قطعا اذ الجواهر لاتنفك عن الاعراض و قال فى شرح الشرايع المراد بالاثر هو الاجزاء اللطيفة التى تتعلق بالمحل تزول بالغسل و لاتزول بالمسح و قال سلار فى حد الاستنجاء و تستنجى باليسرى حتى يصر الموضع يريد انه مع النجاسة لايحصل الصرير و الذى يظهر لى ان القول بالنقاء و القول بزوال العين و الاثر متقاربان و ان كان الاول فيه اجمال و الثانى فيه تفصيل و احتياط و هو اولى و ذلك لان الاحالة على النقاء قد تكون فى بعض الاحوال احالة على غير متعين لانا ان قلنا انه اجزاء لطيفة معلقة (تعلقت خ) بالمحل فلايحصل النقاء بدون ازالتها فيما يمكن به كالماء و ان قلنا انه رسم فان

اريد به بقايا من العين فكذلك و ان اريد به العرض او قلنا ان الاثر لون اى عرض فعلى رأى من يقول انه لايقوم بنفسه و لا بجوهر غير جوهره لاستحالة قيامه بنفسه و استحالة انتقاله فكذلك لتوقف حصول النقاء على زوال عين النجاسة و ان قلنا انه عرض و العرض و ان لم يقم بنفسه لكنه يجوز قيامه بجوهر غير جوهره كما فى الاصباغ و الروائح فحيث يجوز ان يكون عرضا قائما ببشرة المخرج الظاهرة فى نفسها لايتوقف حصول النقاء على زواله لكنه (لكن خ) لما كان الحق ان اللون يجوز قيامه بجوهره و بغير جوهره لم يحصل اليقين بالنقاء مع وجود اللون لجواز تعلقه باجزاء لطيفة من جوهره لاتدرك بحاسة اللمس و لا البصر الا بعرضها (يعرضها خ) فيتعارض اصل النجاسة و اصل التكليف بازالتها و شغل الذمة بيقين مع اصل طهارة المخرج و اصل عدم التكليف بما زاد على ازالة العين حتى تثبت العين بيقين فيرجح الاول و هو اصل النجاسة لاصالة عدم انتقاله الى غير جوهره و لشغل الذمة بعبادة مشروطة بطهارة متيقنة و لاخبار الاحتياط و لايرد ان اللون مستثنى فى ازالة النجاسات فهنا اولى لان الاستنجاء يغتفر فيه ما لايغتفر هنالك لانا نمنع الاولوية لان انتقال الاعراض و ان جوزناها لكنا نقول ان انتقالها الى الثياب اسهل و اسرع من انتقالها الى الابدان فجاز ان يبنى هناك على الاكثر و الاغلب و هنا لما كان الامر على العكس فى الاكثرية و الاغلبية عبر عن ذلك بالنقاء و هو احسن العبارات هنا اذ لايتوقف النقاء ابدا على زوال الاعراض و ان كان فى بعض الاحوال يتوقف على بعض الاعراض و لما ضعفت علاقة التعلق فى الرائحة لجواز حصولها بالمجاورة مع عدم الاتصال كتكيف الهواء استثناها الامام موسى عليه السلام كما فى حسنة عبدالله بن المغيرة بقوله عليه السلام الريح لاينظر اليها بخلاف اللون لقوة تعلقه بجوهره و لما كان النقاء قد يحصل مع وجود اللون قلنا ان الاحوط ازالة اللون لاحتمال تعلقه بجوهره و اذا كان الاستنجاء بالاحجار لم نشترط ازالته لوجهين احدهما انه عسر كما لايجرى حكم الحنفية السمحة بالتكليف به و لو اريد ازالته لم يهمل الامام عليه السلام ذكره لانه لايبهم ما يريد بيانه و لايسكت غفلة بل امر عليه السلام بالسكوت عما سكت الله و الابهام عما

ابهم الله (ابهمه خ) و ثانيهما انه انما اكتفى بزوال العين لان ذلك فيما لايتعدى و هو لايباشر من المخرج الا الباطن فامر بازالة العين بالمسح لئلايتعدى الى الظاهر اذا حصل ضغط من مثل قيام او جلوس او يباشر الظاهر او ما هو بحكمه بخلاف الاثر سواء قلنا انها اجزاء لطيفة من النجاسة او عرض قائم بجوهره لان المسح بالاحجار يجففه (يخففه خ) و ينشفه فلايحصل منه محذور فاكتفى فيه بالتنشيف و التجفيف كما هو شأن البواطن فى الاكتفاء فيها بزوال العين مع الامكان لا غير و اما ما ذكره سلار من الصرير فليس بضابط ينطبق على النقاء المنصوص عليه لجواز حصوله ببعض المياه كماء البحر فانه قد يحصل الصرير قبل زوال العين و قد تزول العين و الاثر و يتحقق النقاء و لم يكن صريرا (صرير خ) اذ لايحصل الا اذا كان بين الجسمين المتماسين عند الدلك بالماء البارد نعومة و صرابة و ليس ذلك بواجب الحصول فى جميع الاشخاص و لا فى جميع احوال من تحصل فيه فاذا كان ذلك كذلك لم يحسن الاحالة من الحكيم لجميع المكلفين على ما ليس بلازم الحصول و لا اغلبى الوقوع بخلاف زوال العين و الاثر و تفسير (تفسيره خ) النقاء به ليس بنقى، ثم اعلم ان استثناء الريح انما يتم مع حصولها فى محل الاستنجاء لا مطلقا لان حصولها فى ماء الاستنجاء اى غسالته يوجب الحكم بنجاستها و قد ذكرنا ذلك فى ماء الاستنجاء و ذكرنا هناك الاجماع عن محقق المعتبر على ذلك مع الاستدلال عليه فراجع.

و قوله (ره) و بدونه يجزى ثلثة احجار طاهرة او ثلاث خرق بيان لحكم الاستنجاء من غير المتعدى و هذا الحكم كما ذكره غير واحد اجماعى بين الاصحاب نقل عليه المصنف فى المنتهى الاجماع و غيره و المشهور ان المجزى فى غير المتعدى كل جسم طاهر جاف صلب غير لزج و صقيل و لا محترم فهذه ستة قيود فخرج بقيد الطهارة النجس لان الاستنجاء ازالة النجاسة و لايحصل بالنجس (بالنجاسة خ) لانه اذا قلع النجاسة باشرته منها رطوبة فباشر بها المحل فتحدث نجاسة اخرى و احتمال ان الجزء القالع لايباشر المحل و انما يباشره جزء غيره يرده انه ذلك الغير لم يباشره جافا و ان كان جافا فانما جف بالاول و ان كان

بالتراخى لم تزل العين بالمسح و لان حصول الازالة مشكوك فيه حينئذ و هو شرط فى صحة الصلوٰة و تأمل صاحب الذخيرة فى هذا فيه تأمل و استدل عليه المصنف فى المنتهى بما روى عن ابى عبدالله عليه السلام جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار قال و هذه الرواية و ان كانت مرسلة الا انها موافقة للمذهب و قبل هذا الكلام قال و هو مذهب علمائنا اجمع و اختيار الشافعى و احمد و قال ابو حنيفة يجزيه لنا ما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله انه اتاه ابن مسعود بحجرين و روثة يستجمر بها فاخذ الحجرين و القى الروثة و قال هذا رجس يعنى نجسا و فى حديث اخر انها ركس و هذا تعليل منه عليه السلام انتهى، قوله ركس اى رد كقوله تعالى كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها اى كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين قلبوا فيها اقبح قلب فيكون معناه كالاول اى انها تنجس نعم تكفى الابكار غير المستعملة (و المستعملة خ) بعد النقاء استحبابا للايتار (للارتياد خ) او وجوبا لاتمام الثلاث على الاصح المشهور خلافا للمصنف و قبله بعد التطهير و على تقدير استعمال النجس ففى حكم المحل احتمالات ثلاث:

احدها تحتم الماء لان الاحجار رخصة و تخفيف فيما تعم به البلوى فيجب قصر استعمالها على مورد النص و به حكم الشهيدان و هو الاصح لانها نجاسة اجنبية و الاطلاق لايشملها و ما قلنا سابقا من ان الاستجمار انما اكتفى فيه بزوال العين خاصة لانه من باب الازالة عن البواطن لاينافى ما قلنا هنا لانا نحكم بطهارة المحل اذا كان المسح بالظاهر (بالطاهر خ) فلو برز او باشر لم ينجس و ان كان بين المتماسين رطوبة و ان لم يزل الاثر ما لم يعلم حينئذ بقاء اجزاء محسوسة من النجاسة للاصل بخلاف الاثر من هذا النجس لو كان للاصل فيتعين الماء للاستنجاء مطلقا.

و ثانيها بقاء المحل على حاله فيمسح بثلاثة احجار طاهرة لان المحل قبل المسح نجس فلايتأثر بالنجاسة و لايزيد كيفا و زيادة الكم لو كان لا مدخل له لان الحد النقاء و زوال العين و هذا احتمال للمصنف فى المنتهى و النهاية و هو ضعيف لخروجه عن محل الرخصة و عدم شمول الاطلاق له لعدم تبادره عند اهل العرف

فلايخاطب المكلفون بما لايعرفون و للاصل و للشك فى الطهارة المتوقف حصول البراءة على يقينها .

و ثالثها التفصيل بأن كانت بغير الغائط تعين الماء لاختلاف النوع كما لو خرج الدم و لندوره فلايشمله الاطلاق و ان كانت بنجاسة الغائط اجزء المسح بثلاثة احجار غيره لدخوله فى الاطلاق فيشمله الدليل و فيه انه ليس جواز المسح بالاحجار (بالابكار خ) منوطا بالغائط مطلقا بل بالخارج تخفيفا فيما تعم به البلوى فلو وضع فى المخرج غايط ابتداء لم يكتف فيه بالاحجار حيث يكتفى بها فى الخارج و الندور جار هنا و لو فى الغائط و اتفاق النوع لايقتضى ذلك اذ ليس الحكم منوطا بالنوع الاترى الغائط اذا اصاب البدن لم يكف فيه المسح و لا بالموضع فيجب الماء اذا كان الخارج دما فاذا لم يكن منوطا بشيء منهما لذاته و انما هو منوط بالغائط الخارج من الموضع المعتاد كان الماء واجبا فيما سوى هذه الحالة فافهم و خرج بالجاف الرطب لان الرطوبة التى فيه اذا باشرت النجاسة نجست فتصيب المحل نجاسة اجنبية فهو كما لو استعمل الحجر النجس لما قلنا من ان الحكم ليس منوطا بنوع النجاسة من حيث هى و لان الرطب لايزيل النجاسة بل يزيد التلويث و الانتشار كما ذكره المصنف فى النهاية و قال فى التذكرة و لا الجسم الرطب لانه لاينشف المحل خلافا لبعض الشافعية هـ، و لانه هو المتبادر الى الافهام لتوجهها الى ارادة قلع النجاسة بخلاف الرطب و اهل العصمة عليهم السلام قالوا انا لانخاطب الناس الا (على خ) قدر ما يعرفون و احتمل المصنف فى النهاية الاجزاء و علله بأن البلل ينجس بالانفصال كالماء الذى يغسل به النجاسة لا باصابة النجاسة و رد الشهيد الاول قول المصنف الاول بأن النجاسة العارضة للبلل من نجاسة المحل فلاتؤثر و بانه كالماء لاينجس حتى ينفصل و الحق الاول لما بينا من ان نجاسة البلل اجنبية حكما للحكم بنجاسته و كونها من نجاسة المحل فلاتؤثر مردود بما لو رجعت عليه بعد ما اخرجت فانها محكوم بكونها اجنبية كما قلنا سابقا فى طهارة ماء الاستنجاء من ان اليد لو تنجست ثم رفعها و وضعها فان الماء حينئذ ماء غسالة لا استنجاء مع انها من نجاسة المحل و ليس الا للحكم

بكونها اجنبية و لان الرطب ليس فى الحقيقة قالعا للنجاسة لان لين الرطوبة يمنع من الالتقاط بل يذيب اجزاء من النجاسة و تلطفها بحيث لايتسلط الحجر على قلعها بخلاف ملاقاة النجاسة للجاف لانه ينشفها و اطلاق الادلة لايتناول الا المتعارف و قول المعاصر فى الرواشح ان هذه توجيهات غير نافية مردود بردها الى النص فعلى ما قلنا لو استعمل الرطب هل يجزى بعده الحجر لانه لم يحدث نجاسة و اما ما فيه من النجاسة فليست اجنبية حقيقة ام لا بد من الماء لانها نجاسة اجنبية حكما فلايجزى فيها ما يجزى فى نجاسة محل النجو و الظاهر انه ان كان الاستعمال على جهة الالتقاط كفت الاحجار الجافة بعده لانه لم تحدث فى المحل نجاسة من المتنجس و انما المنع منه لكونه غير قالع لان الرطوبة لايجفف و انما تلين فتلصق فى المحل الاجزاء اللطيفة بلين الرطوبة و ان كان الاستعمال لا على جهة الالتقاط تعين الماء لمباشرة المتنجس الرطب للمحل و يحكم (الحكم خ) حينئذ بكونها نجاسة اجنبية فيتعين الماء كما مر فراجع لما خفى عليك و الله الموفق و خرج بالصلب الرخو الغير المتصل كالتراب لانه لتفرقه لايقلع النجاسة بل يمتزج به فلايتأدى به الواجب و كذلك الفحم الرخو المتفتت نعم يجزى بعده الحجر لانه لم تحدث منه نجاسة كما فى الرطب لاتصاله فينتقل منه جزء على جزئين من المحل فينجس بخلاف التراب لكن لو نقل كما فى الحجر الرطب اذا (او خ) انتشرت به النجاسة حتى تعدت موضع الرخصة تعين الماء لما مر سابقا نعم لو اعتبر ما قاله المصنف فى النهاية فى الاستنجاء بالرطب من انه انما ينجس بالانفصال كالغسالة اعتبر هنا فيجزى فى الموضعين الحجر عن الماء لكنه غير معتبر لما قلنا و لانه قياس مع الفارق و الفارق ان القطرة فى الغسالة و ان ارتفعت فى نفسها عن البشرة لكنها متصلة بالماء المطهر الجارى على البشرة و الثوب اتصالا اعتبره الشارع عليه السلام بخصوصه بخلاف الجزء المنفصل من الشىء الرخو المتفتت فانه اذا باشر النجاسة و ادير (ازيل خ) ذلك الشىء المتفتت انفصل عن محله و وقع على اخر انفصالا حقيقيا غير متصل بذلك الشىء فلايعتبر الا بنص خاص لمخالفته للاعتبار و لا نص و خرج بغير اللزج اللزج و الكلام عليه يقرب

من الكلام على الرطب و الرخو لجمعه لصفتيهما و حكمه كحكمهما و بغير الصقيل الصقيل فانه لايقلع النجاسة بل يمدها و ربما جعلها متعدية لكنه اذا لم تكن متعدية به كفت بعده الاحجار القالعة عن الماء و بغير المحرم المحرم (المحترم المحترم خ) و هو على انواع منه ما احترامه بالذات و منه بالعرض (بالعارض خ) فالاول كالتربة الحسينية على مشرفها افضل الصلوٰة و ازكى السلام (بل سائر ترب ضرائح النبى و الائمة صلى الله عليه و عليهم لدلالة النصوص عنهم عليهم السلام على ان طينتهم واحدة خ) بل ضرائح ساير الانبياء عليهم السلام لاحترامها و لدلالة بعض الاخبار على مشاركتهم للنبى و الائمة عليهم السلام فى الطينة و لا ريب فى مدلولها الا انها اخذت من فاضل طينة النبى صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام صافية غير ممزوجة بشيء من طين اصحاب الشمال و المراد من التربة الحسينية و الترب المذكورة المحترمة ما اخذ بذلك القصد او اختص بالقبر او ما يقرب منه بقصد القرب لا مطلقا فلو اخذ من نحو خمسة فراسخ او اربعة فراسخ من قبر الحسين عليه السلام بذلك القصد كان محترما و لو اخذ تراب من ذلك لا بذلك القصد لم يكن محترما ما لم يكن من الحضرة المشرفة فانها بحكم المسجد ما قرب من القبر فلاحترامه و ما بعده فكذلك و للقصد الخاص و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب فيحرم الاستنجاء بالتربة لاستلزامه تنجيسها و الاستهانة بها لاحترامها و تحقيرها المستلزم لتحقير صاحبها و دليل المنع ما دل على تعظيمها و تنزيهها عن كل اهانة و استهانة و قذر و على ذلك اجماع اصحابنا المعلوم من ضرورة المذهب و قد نقل الشيخ فى اماليه كلاما طويلا حاصله ان موسى بن عيسى العباسى لما مرض مرضا شديدا و سمع ممن يدخل عليه للعيادة حديث شرف (شريف خ) التربة الحسينية و الحث على الاستشفاء بها قال له هل عندك منها شيء قال نعم فاتى بها اليه فعمد اليها فوضعها فى استه استهانة لها لما سمع من حديث الاستشفاء و استهزاءا بمن يتداوى بها و ارغاما لانوف الشيعة و استصغارا و احتقارا بصاحبها (لصاحبها خ) الحسين عليه السلام فمااستدخلها فى دبره حتى صاح النار النار الطشت الطشت فنظر فاذا طحاله و كبده و ريته و فؤاده خرجت منه

فى الطشت فعرض حاله على بعض الاطباء و كان من ائمة النصارى و قال كيف علاجى فمد نظره (فمذ نظر خ) الى ما فى الطشت قال لو ان المسيح عيسى بن مريم حضر لم يقدر على علاجك ثم هلك من وقته و ساعته، هذا ملخص القصة و فضلها و فضل صاحبها لايحصى حتى ان فاعل ذلك عامدا عالما كافر و كذلك فى جميع احكام التربة هنا ما كان عليه كتابة قرءان او شيء من اسماء الله المختصة و كتب الفقه و الحديث و ذلك بالاجماع و لما دل فى بعضها على تحريم مسه للمحدث فتنجسه بالطريق الاولى و كقوله (لقوله خ) لا يمسه الا المطهرون و من ذلك المطعوم كالخبز و الفواكه لان لها حرمة تمنع الاستهانة بها و لان طعام الجن كالعظم و الروث منهى عنه فيكون طعام اهل الصلاح من المؤمنين اولى بذلك لفحوى الخطاب و قد جاءت الاثار متظافرة باحترام المطعوم كما روى عن ابى عبدالله عليه السلام لما دخل الخلاء وجد قطعة من خبز فى القذر فغسلها و دفعها الى غلامه ليأكلها و كذلك الحسين عليه السلام و روى عن على بن الحسين عليهما السلام انه دخل الى المخرج فنظر الى تمرة فى العذرة (القذر خ) فغسلها و ناولها غلامه و قال امسكها حتى اخرج فاخذها الغلام فاكلها فلما توضأ عليه السلام قال للغلام اين التمرة فقال اكلتها جعلت فداك فقال فاذهب فانت حر لوجه الله تعالى فقيل له فى اكل التمرة ما يوجب عتقه فقال انه لما اكلها وجبت له الجنة و مثله فى الاحترام الحديث النبوى فى من وجد لقمة ملقاة و مثله واقعة الثرثار المستفيضة ففى الكافى عن عمرو بن شمر قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول انى لألحس اصابعى من اللون حتى اخاف ان يرانى خادمى فيرى ان ذلك من التجشع و ليس (ذلك خ) كذلك ان قوما افرغت عليهم النعمة و هم اهل الثرثار فعمدوا الى مخ الحنطة فجعلوه خبزا هجاء فجعلوا ينجون به صبيانهم حتى اجتمع من ذلك جبل عظيم قال فمر بهم رجل صالح فاذا امرأة و هى تفعل بصبى لها فقال لهم ويحكم اتقوا الله عز و جل و لاتغيروا ما بكم من نعمة فقالت له كانك تخوفنى ما دام ثرثارنا يجرى فانا لانخاف الجوع قال فاسفه الله تعالى فاضعف لهم الثرثار فحبس عنهم قطر السماء و نبات الارض فاحتاجوا الى ذلك الجبل و انه كان يقسم

بينهم بالميازين و فی العياشی عن الشحام عن ابی عبدالله عليه السلام ان اهل قرية كانوا مثلكم كان الله قد اوسع عليهم حتى طغوا فقال بعضهم لبعض لو عمدنا الى شیء من هذا النقی فجعلنا نستنجی به لكان الين علينا من الحجارة قال فلما فعلوا ذلك بعث الله على ارضهم دواب اصغر من الجراد فلم يدع لهم شيئا خلقه الله تعالى الا اكله من شجر و غيره فبلغ بهم الجهد الى ان اقبلوا الى الذی كانوا يستنجون به فاكلوه و هی القرية التی قال الله تعالى ضرب الله مثلا قرية كانت امنة الى قوله بما كانوا يصنعون و روی فی حديث بدل الخبز العجين و ما ورد مما يدل على الاحترام كثير جدا الا ان بعضهم حصر الحكم فی الخبز اقتصارا على النص و الاصح تعدی الحكم الى سائر المطعومات المحترمة و الاخبار منها ما سمعت قد دلت على غير الخبز كالتمر و العجين بل النصوص دالة على ساير المأكولات بدلالة تنقيح المناط على القطع بالتنبيه و هو على ما ذكره فی المعتبر مع القطع حجة بل ما ورد فی الخضر كالبقل و الهندباء و غيرهما و الفواكه يشير الى ذلك فراجعه (فراجعها خ) فی باب الاطعمة و الاشربة ايضا بل روی عنهم عليهم السلام انهم نهوا عن الاستنجاء بالعظم و التمر و كل طعام فذكروا العظم من طعام الجن و التمر من طعام الانس على سبيل التمثيل و لما كان مرادهم التعميم قالوا و كل طعام لئلايتوهم بعض الخصوص بالذكر كما ذهب اليه بعضهم فی هذه و نظائرها و من المطعوم العظم و الروث لما روی عن النبی صلى الله عليه و آله انه جاءه (جاء خ) وفود من الجن من الجزيرة فاقاموا عنده ما بدا لهم ثم ارادوا الخروج الى بلادهم فسألوه ان يزودهم فقال ما عندی ما ازودكم به و لكن اذهبوا فكل عظم مررتم به فهو لكم لحم و كل روث (مررتم به خ) فهو لكم تمر و لهذا نهی ان يتمسح بالروث و الرمات ای العظام فيحرم الاستنجاء بهما لانها طعام و كل طعام منهی عنه كما مر و لما رواه ليث المرادی عن ابی عبدالله عليه السلام قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم و البعر و العود فقال عليه السلام اما العظم و الروث فطعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله فلايصلح بشیء من ذلك و عنه صلى الله عليه و آله فی المناهی و نهی ان يستنجی

الرجل بالروث و الرمة و هو علی ما ادعاه المصنف و صاحب المعتبر اجماعی و لا کلام فی ذلك انما الکلام فیما لو استعمل ما نهی عنه من المذکورات هل یطهر بذلك لان ذلك ازالة نجاسة و لیست عبادة و ان کانت من شروطها فلایستلزم النهی الفساد ام لا لان الصادق علیه السلام نفی الصلاح عنه و لو کان مطهرا لماحسن النفی و لماروی عن النبی صلی الله علیه و آله انهما لایطهران یعنی العظم و الروث و بهذا قال الشیخ و استدل بذلك و بانه منهی عنه و النهی یدل علی الفساد و بما روی ابوداود عنه صلی الله علیه و آله انه قال لرویفع بن ثابت اخبر الناس انه من استنجی من رجیع او عظم فانه بریء من محمد صلی الله علیه و آله فان ما یوجب البراءة لایجوز استعماله بحال و لا منفعة فیه و الطهارة منفعة و فصل بعض بین العالم العامد و غیره فیطهر فی الثانی لرفع القلم عن الناسی و عدم الاستهانة فی الجاهل و هتك الحرمة و ان قصر فی التعلم و اخرون بین ما یوجب الکفر کالقرآن و التربة الحسینیة فلایتصور حینئذ التطهیر و بین غیره و ربما ادعی الاجماع علی عدم الاجزاء مطلقا و الظاهر انه یطهر و هو الذی استقربه المصنف فی المنتهی و قواه فی النهایة و جزم به فی التذکرة لحصول حد الاستنجاء و هو النقاء کما فی صحیحة عبدالله بن المغیرة المتقدمة عن ابی الحسن علیه السلام و لان ذلك لیس عبادة فلایشترط فیها الاسلام و لا النیة و انما هو ازالة نجاسة کما لو استنجی بالماء المغصوب و بالیمین حیث یحرم الاستنجاء بها او یکره و بالحجر المغصوب و کبری الشیخ غیر مسلمة لما ذکر فلایستلزم النهی الفساد و احتمال کون عدم الاجزاء عقوبة لئلاتخف العقوبة علی الفاعل مع حصول غرضه مدفوع بعدم الثبوت لعدم الدلیل مع وجود الدلیل العام الشامل لصورة النزاع و استصحاب منع النجاسة مرتفع بما دل علی الاکتفاء بما حصل به النقاء مطلقا اذ لیس للاستنجاء حد غیره و احتمال ان النهی دلیل حد اخر منتف بنفی ما سوی النقاء و نفی التطهیر بالعظم و الروث منفی بثبوت النقاء الذی هو الحد بهما و روایة النفی عامیة رواها الدارقطنی لاتعارض صحیحة النقاء کروایة البراءة مع عدم دلالتها علی المطلوب و ضعفها و دعوی ابن زهرة الاجماع مدخولة و حجة المحصل

خاصة و كون الاستجمار رخصة فلاتناط بالمعاصى كسفر المعصية مردود بانتفاء الشرط فى السفر و حصول النقاء هنا فالقول بالاجزاء هو الظاهر و الاحتياط لا بأس به.

فوائد: الاولى قال المصنف فى النهاية و لا حرمة هنا فى جزء الحيوان المتصل به كاليد و العقب من المستنجى و غيره و كذنب الحمار فلو استنجى بذلك جاز و لا فرق بين يده و (يد خ) غيره لانه لا حرج على المرأ فى تعاطى النجاسات و كذا يجوز بجملة الحيوان كما اذا استنجى بعصفورة حية و شبهها و قال فى التذكرة و لو استنجى بجزء حيوان متصل اجزأه و للشافعى قولان و قال الشهيد فى الذكرى اما جزء الحيوان فالاشبه لا و لو عقب نفسه او يده و كذا جملته كالعصفور و منشأ الاحتمال ان الحيوان نفس محترمة فلايجوز تلويثها بالنجاسة لغير علاج او ضرورة لها و لجواز تعدى النجاسة الى من لايعلم فلايمكنه التحرز و لانها لايصدق عليها الجواز حيث يطلق الاستعمال بغير ما ذكر من المحرمات و الظاهر عدم التحريم كما ذكره المصنف لما ذكره من التعليل و هو الذى يقتضيه المذهب و لهذا جعله فى الذكرى اشبه و اما الاجتزاء بها و حصول الطهارة فكما مر نعم اذا اعتبرنا التعدد فى الممسوح به بالانفصال و لم يكتف (لم نكتف خ) بذى الشعب جاء الاشكال فى اجزاء جزء الحيوان المتصل لا جملة الحيوان كالعصفور فانه يجزى عن الحجر الواحد.

الثانية يشترط فى الاحجار العدد و هو ثلاثة احجار فلايجزى الاقل و ان نقا به و هو مذهب الشيخ و اتباعه قال فى المعتبر لايجزى اقل من ثلثة احجار و ان نقا بدونها خلافا لداود و مالك فانهما اعتبرا النقاء لا العدد لنا ما رووه من قوله صلى الله عليه و آله لايستنجى احدكم بدون ثلثة احجار و فى رواية ابن المنذر لايكفى احدكم دون ثلثة احجار و ما رواه الاصحاب عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال جرت السنة فى اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان و لايغسله هـ، و هو المشهور للاخبار المتكثرة كصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله و

صحيحته المتقدمة و روى عنه عليه السلام قال سألته عن التمسح بالاحجار فقال كان على بن الحسين عليه السلام يتمسح بثلاثة احجار و مثله ما رواه احمد بن محمد الاشعرى و روى عيسى الهاشمى عن ابيه عن جده عن على عليه السلام... عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال اذا استنجى احدكم فليوتر بها وترا اذا لم يكن الماء و فى شرح النفلية عنه عليه السلام اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار و فيه عن سلمان الفارسى قال نهانا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نستنجى باقل من ثلثة احجار و غير ذلك و لان ازالة النجاسة حكم شرعى فيتوقف على سببه الشرعى لان الازالة الحقيقية متعذرة الا بالحكم و هو متوقف على تحديد صاحب الشرع عليه السلام و قد حده بالثلاث فلايجزى دونها و به قال الشافعى و احمد و ذهب جماعة من اصحابنا منهم المفيد و العلامة فى احد قوليه و القاضى و الشيخ على بن عبدالعالى فى شرح القواعد الى الاكتفاء بما يحصل به النقاء و ان كان اقل من الثلاث و استحباب الاكمال لعموم صحيحة عبدالله بن المغيرة المتقدمة المحدودة بالنقاء و اذا حصل بدون التثليث (الثلاث خ) لم يجب غيره لشىء الا مع الشك فى النقاء و استقربه الخراسانى فى الكفاية و قال السيد فى المدارك و اختاره المفيد على ما نقل عنه و الشيخ فى ظاهر كلامه و استوجهه فى المختلف و هو المعتمد اقول و هو الاقرب للصحيحة المذكورة و لان المطلوب انما هو النقاء و العدد لا غاية فيه الا استظهارا للنقاء لان الغالب انه لايحصل بدونها و ليست الثلاث حدا للاستنجاء و الا لماوجب الزائد عليها مع عدم النقاء بها و لا حكم لتحقق الازالة المرادة من صحة الاستنجاء شرعا الا النقاء و الحقيقة (الحقيقية خ) ليست مرادة و الا لما كفتها العشرون بل لا بد من الماء او القشر المزيل لسطح الجسم المباشر لها و انما المراد منها الحكمية المحدودة بالنقاء و لان هذا المحل بحكم البواطن لانه اما باطن او ما هو بحكمه و لهذا يجب الماء مع التعدى و الامر بالثلاث و النهى عما دونها لايستلزم عدم الاجزاء مع النقاء بالاقل لكونه اعم مع ثبوت دليل الاجزاء كما قلنا فى المحترم و ليست عبادة و الا لمااجزأ الماء و الثلاثة المغصوبة و استصحاب المنع مرتفع بوجود الرافع و شغل الذمة بيقين الطهارة

تتساقط (ساقط خ) بالنقاء فالقول بالاجزاء اوجه و اشبه.

الثالثة لو لم ينق بالثلاث وجب الزايد الى ان يحصل النقاء اجماعا و يستحب ان يقطع على وتر للامر بذلك فى الاخبار المتقدمة و لاسيما فى المصرحة به كقوله صلى الله عليه و آله فليوتر بها وترا و كحديث مكارم الاخلاق عنهم عليهم السلام اذا استجمرت فاوتر و روى مثله ابن طاووس فى كتاب الاستخارات و للاجماع.

الرابعة يكفى ذو الجهات الثلاث مع النقاء على المشهور لانه ان كان المراد النقاء او (مع خ) الثلاث المسحات فقد حصل و ليس المراد من التعدد غير ذلك كما اذا قيل اضربه عشرة اسواط فان المراد عشرة (عشر خ) ضربات و لو بسوط واحد و لانها لو انفصلت لاجزأت و لم يحدث شيء غير الفصل و ما كان المعتبر منه صحة تأثر مفعوله لم يختلف حكمه فى ذلك مع اختلاف احوال ذاته و هيئته فعله ما لم يختلف ما كان هو المعتبر و لانه لو استعمله ثلثة كل واحد استعمل جهته (جهة خ) مع حجرين اجزأ بلا خلاف فكما كفت الجهة عن حجر تكفى الثلاث عن ثلاثة احجار و قول الشهيد فى الروض و قياس الاتصال على الانفصال استبعاد غير مسموع مردود بأن التعدد لم يجعل حدا كما جعل النقاء و الامر اعم من المدعى فلايقتضى حصر امتثاله فى التعدد مع الانفصال و قول قطب الدين الرازى تلميذ المصنف اى عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلاثة فيه ان هذا مبنى على ثبوت ارادة التعدد و هو محل النزاع و نقول مع هذا اى عاقل يحكم على الثلاث الجهات انها جهة واحدة و مستند (سند خ) ذلك قول النبى صلى الله عليه و آله اذا جلس احدكم لحاجة فليتمسح ثلاث مسحات و ذهب المحقق و جماعة من المتأخرين الى عدم الاجزاء و اختاره الشهيد الثانى و ابنه لادلة تقدم فى ادلة المشهور نقضها و لمفهوم صحيحة زرارة يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار و الاظهر الاول لما تقدم و المفهوم انما يكون اذا انحصرت فيه فائدة التخصيص و اذا جاز كون السبب تحقق النقاء غالبا بها او انها افضل الافراد و مع قيام الاحتمال نقيد (تفقد خ) حجة المفهوم و ان قلنا بحجيته و الفرق بين اضربه عشرة اسواط و بين

اضربه بعشرة اسواط و ان النص من الثانی دون (لا من خ) الاول فلاتصح ارادة المسحات منه لمكان (الباء خ) مردود بانه يلزم منه كونه حدا للاستنجاء لو كان مرادا و اهل الذكر عليهم السلام لم يجعلوا للاستنجاء حدا الا النقاء و لو اعتبروا غيره لذكروه فالمعنى الاول هو المراد و الثانی انما اريد ارشادا للتسهيل لا حدا للاجزاء فلا بأس بالمجاز مع القرينة لان الاستعمال اعم و ارادة ازالة النجاسة على وجه مخصوص قد مضى جوابها مرارا بانها لو اعتبرت تعددت الحدود و النص قد نفى التعدد.

الخامسة لايختص هذا الحكم بالحجر بل يجوز به و بغيره كالمدر و الخرق و الكرسف و الصوف و كالقطعة الخشنة من الذهب و الفضة و الاحجار النفيسة كالياقوت و سائر المعادن المنطرقة و غيرها ما لم تكن صقيلة و بالديباج و بسائر الجلود الطاهرة المدبوغة و غيرها لا المشوية فانها طعام على الاصح المشهور فيحرم بها و قيل لايجوز بغير المدبوغة لاجل ذلك و الحق الاول لانها و ان قلنا بحليتها ليست مأكولة عادة فلاتنهض (فلاتتمحض خ) لكونها طعاما الا بأن يشوى او يطبخ و كذا (كذلك خ) يجوز بالخشب و العود و ساير الاشياء الجامدة الجافة بالشروط المتقدمة و المحكی عن سلار انه لايجزی فی الاستجمار الا ما كان اصله الارض و قال ابن الجنيد ان لم تحضر الاحجار تمسح بالكرسف او ما قام مقامه ثم قال و لااختار الاستطابة بالاجر و الخزف الا اذا لابسه تراب او طين يابس و يقرب من قول ابن الجنيد الاول قول داود لايجوز بغير الاحجار لانها رخصة فوجب الاقتصار على موضع الترخيص و هو المحكی عن زفير لقوله استنج بثلاثة احجار و نهى عن الروث و البرمة يعنی حجر البرام و لا حجة فيه لان تخصيص النهی يدل على تعميم الارادة فی غير المنهی عنه و لما رووه عن النبی صلى الله عليه و آله و ليستطب بثلاثة احجار او ثلاثة اعواد او ثلاثة (ثلاث خ) حثيات من تراب و الاصح الجواز مطلقا و هو مذهب اكثر اهل العلم و نقل الشيخ عليه فی الخلاف الاجماع من الفرقة المحقة و كذا ابن زهرة و لان المذكورات صالحة للازالة و لم ينه عنها فيتمسك بها (به خ) المانع و لعموم حسنة ابن المغيرة المتقدمة

و صحيحة حريز عن زرارة قال كان يستنجي من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق و الظاهر ان الضمير يعود الى احدهما عليهما السلام و صحيح زرارة قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول كان الحسين بن على عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف و لايغسل و حسنة جميل عن ابى عبدالله عليه السلام فى قول الله عز و جل ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين قال كانوا يستنجون بالكرسف و الاحجار ثم احدث الوضوء و هو خلق كريم فامر به رسول الله صلى الله عليه و آله و صنعه فانزل الله فى كتابه ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين و لان اختلاف الالة لا اعتبار فيه حيثما تحقق النقاء و المفروض حصوله.

السادسة الحجر النجس اذا تقادم عهده و زالت عين النجاسة فان كانت مائعة كالبول و الماء النجس و جفت بالشمس فالاصح جواز استعماله لطهارته و لو قلنا بالعفو لم يجز و ان كانت جامدة كالغائط او مائعة فجف بغير الشمس فالمشهور عدم الجواز لنجاسته فلو استعمله على هذا جاء ما مر من تعين الماء و لو زالت بطول المكث او بالارض بغير الحك فالمشهور المنع و لى هنا كلام طويل طويته لاجل توقفى فى مثل هذا فلا فائدة فيه و الاحوط المشهور.

السابعة لو استجمر بحجر ثم غسله و تركه حتى يجف او كسر ما تنجس منه جاز على الاصح المشهور لصدق الالة عليه و زوال المانع قال المصنف فى المنتهى و يحتمل على قول الشيخ عدم الاجزاء محافظة على صورة لفظ العدد و فيه بعد هـ، اقول قوله محافظة على صورة الخ، ليس بشىء لان صورة لفظ العدد لا فائدة فى اعتبارها لتكون المحافظة عليها دليلا يبتنى (يبنى خ) عليه حكم من الاحكام اذ ليس المقام عبادة و انما هو ازالة النجاسة و ما اعتبرناه فى الاستنجاء من البول بالماء اجبنا عنه سابقا فلاحظ.

الثامنة اذا استنجى بالخرقة و كانت صفيقة لاتنفذ اجزاء النجاسة منها الى الوجه الاخر جاز استعمال ذلك الوجه السالم بناء على ما اخترناه من اجزاء ذى الشعب الثلاث و لو غسلها و يبسها فكما يقال فى المسألة التى قبلها.

التاسعة لو انسد الطبيعى و انفتح اخر قيل لايجزى فيه الاستجمار لانه مع

الاطلاق لاينصرف لغير المعتاد و لاسيما نادر الوقوع فلاتناط به احكام الطبيعى و قيل بالتمشية فيجزى فيه الاستجمار لان الخارج من جنس المعتاد قال المصنف فى المنتهى بعد حكاية القول الثانى بالجواز و على هذا لو بال الخنثى المشكل من احد المخرجين كان حكمه حكم المخرج انتهى، و الاصح الاول لان الاستجمار رخصة على خلاف الاصل فلايتعدى محل الرخصة المخالفة للاصل بغير دليل صالح للنقل و ليس مجرد زوال النجاسة علة دائما و انما يعتبر فى محل مخصوص و لهذا القدم و النعل بزوال النجاسة بمجرد اصابة الارض يطهر و لايطهر بمثل ذلك فى غير المواضع المخصوصة و لهذا قيل بطهارة عصى الاعمى بذلك و لايطهر (لاتطهر خ) عصى غيره به فافهم فلايعترض بحصول النقاء كما قلنا سابقا لما قلنا هنا.

العاشرة كيفما حصل النقاء بالاستجمار اجزأ سواء اتيت بكل واحد على جميع المحل او وزعت و هو قول الشيخ فى المبسوط لصدق الامتثال على ذلك و لو اريد كيفية مخصوصة سواء ما يحصل به النقاء لما اهمل ذكرها صاحب الشريعة عند الحاجة بل نص على ما ينافى ارادة التخصيص من الحد بالنقاء و قال المصنف فى المنتهى و منع بعض الفقهاء لانه يكون ملفقا فيكون بمنزلة مسحة واحدة و لايكون تكرارا و هو ضعيف لانا لو خلينا و الاصل لاجتزينا بالواحدة المزيلة (لكن خ) لما دل النص على العدد وجب اعتباره و قد حصل و الاصح الاول بل قيل ان المعروف بين الاصحاب ذلك و ان المراد من قول المصنف بعض الفقهاء هم (بعضهم خ) اهل الخلاف و ما يظهر من كلام جماعة من اصحابنا المتأخرين ان لاصحابنا قولا بذلك لعله انما نشأ من كلام المصنف و من حكمه فى التذكرة بانه احوط و كذا الشيخ فى المبسوط و مع هذا فيحتمل انهما لما كانا فى كثير من المواضع يكون كلامهما مع الجماعة محاكمة و استدلالا ناسب ذكر الاحتياط تقريبا الى التقريب و لهذا قال فى المنتهى بعد ما نقلنا عنه و الفرق بين الواحد و التعدد كون الواحد المنتقل الى الجزء الثانى من المحل بكونه نجسا بمروره على الجزء الاول اما المتكثر ففى الجزء الثانى يكون بكرا و مع الفرق لايتم القياس

انتهى، اشارة الى قول المانع انه كما لايجزى الواحد كذلك لاتجزى الثلاثة مع التوزيع لانها بحكمه فيقاس عليه فاجاب بانه قياس مع الفارق و هو يشعر بأن المستدل على المنع من العامة لاستدلاله بالقياس و لاينافى حكمه بالاحتياط هو و الشيخ لما قلنا الا ان المحقق فى الشرايع قال و يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة و قال الشهيد هنا هذا احد القولين و القول الثانى اجزاء التوزيع فيمسح بحجر بعض المحل بحيث تستوعب بالمجموع المجموع و يحصل النقاء مع ذلك و الاول احوط انتهى، و هذا ظاهر فى ان القائل بالمنع من اصحابنا لجزم المحقق بذلك و احتمال ان المحقق و ان حكم عن دليل ثبت عنده الا انه لا مانع من انه لم يقف عليه من قول الاصحاب مع معونة ما ذكره الشيخ من الاحتياط و لعل اصل التنبيه من العامة كما ذكر عن المرتضى فى الفرق بين ورود الماء على النجاسة فلاينجس ليس ببعيد اذ لم ينقل عن احد من علمائنا المتقدمين و كيف يصح غفلتهم عنه لو كان حقا مع عموم البلوى به و كثرة الحاجة اليه فالقول بالاجزاء اصح.

الحادية عشرة ذكر المصنف فى التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر جميع الموضع بأن يضع واحدا على مقدم صفحة اليمنى و يمسحها به الى مؤخرها و يديره الى صفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها و يرجع الى الموضع الذى بدأ منه و يضع الثانى على مقدم الصفحة اليسرى و يفعل به عكس ما ذكرناه و يمسح بالثالث الصفحتين و الوسط و ان شاء وزع العدد على اجزاء المحل هـ، و قبل هذا قال و ينبغى وضع الحجر على موضع طاهر لئلاتنتشر النجاسة لو وضعه عليها فاذا انتهى الى النجاسة ادار الحجر برفق ليرفع كل جزء منه جزء من النجاسة و لايمر لئلاينقل النجاسة و لو امر و لم ينقل فالوجه الاجزاء و للشافعى وجهان هـ، اقول و لا بأس بكلامه و قوله و الاحوط لايضر مع قوله و ان شاء وزع لان ما دل عليه طريق ارشادى و صفة كاملة و قوله فالوجه الاجزاء لان الاستجمار رخصة و اشتراط الادارة تضييق باب الرخصة نعم لو امر و نقل النجاسة و باشر بالحجر الناقل بعد تلويثه و بعد رفعه عن المحل تعين الماء و قوله و للشافعى وجهان يفيد

ان اصل الخلاف منه فى المسألة الاولى لابتناء هذه عليها و نقل عن ابن الجنيد انه قال اذا اراد ان يستطيب بالثلاثة الاحجار جعل حجرين للصفحتين و حجرا للمشربة يدنيه ثم يقلبه و المشربة بفتح الراء و ضمها مجرى الحدث من الدبر، اقول اما التفصيل الاول فلم نقف على مستنده الا ما ذكره الاصحاب و لا بأس به لانه يحصل به الالتقاط و الاستظهار فى النقاء الكامل و هو تحصيل لمراد الشارع و اما الثانى فقيل انما ذكره ابن الجنيد مروى من طريق العامة و قد عمل به بعض اصحابنا بعد ابن الجنيد و لا بأس به اذا حصل النقاء لانه اكمل من التوزيع الذى جوزناه على ان الدم اذا انتقل الى جوف البعوضة (البعوض خ) طهر و لولا خوف الاطالة لبينت لك كثيرا من اخبارهم ممن عمل بها الاصحاب يجب قبول مقتضاها لعثور اصحابنا على العمل بها و لقد اشرنا الى كثير من سر هذا الحرف فى رسالتنا الموضوعة فى (صحة خ) الاجماع.

الثانية عشرة قال المصنف فى المنتهى شرط الشافعية فى الاستجمار الايقوم المتغوط من المحل لانه بقيامه تنتقل النجاسة من مكان الى اخر و هو جيد (على خ) اصلنا انتهى، اقول يريد به انه اذا قام انضغط الموضع فيتعدى فلايكفى الا الماء و فيه ان ذلك انما يتم لو لزم ذلك التعدى و لانسلم اللزوم و لو سلمنا لماكان للشرط فائدة بعد اشتراطنا عدم التعدى الا ان يكون الانتقال بنفسه موجبا لذلك تعدى المخرج او لا لكنه لايقول به هو فاشتراطهم ليس بجيد ثم قال بعد ما ذكرنا عنه و شرطوا بقاء الرطوبة فى النجاسة لان الحجر لايزيل النجاسة الجامدة هـ، و فيه ان سكوته على هذا الكلام بعد نقله يدل على انه لم يظهر له بطلانه فيحتمل على بعد انه ارتضاه و وجه البعد انه لايرتضيه الا بالدليل و من عادته و لاسيما فى هذا الكتاب (كتابه هذا خ) انه لايهمل الاستدلال الا نادرا و يحتمل...

(الرسالة الشريفة غير تامة)

الرسالة الصومية
في فقه احكام الصيام في جواب
الشاه زاده محمدعلي ميرزا

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الصومية

بسم الله الرحمٰن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى انه قد امرنى من تجب على طاعته و تلزم على اجابته و هو ذو الشأن الرفيع و العز المنيع و الرأى البديع معز الدين و ناصر المؤمنين مرغم انف الباغين و كاسر شوكة المعتدين الركن الاقوى للدولة الزاهرة و العضد الاملى للسلطنة المنيرة الفاخرة ذى الذكر المستطاب لدى اولى الالباب و نسل الاماجد الانجاب حليف السعادة و كعبة الافادة ابن السلطان ابن السلطان ابن السلطان و نجل الخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان محمدعلى الشاه زاده ادام الله امداده و نصر اجناده و رفعه على اعلا مراتب العز و الشرف و زاده امين رب العالمين امرنى لعالى همته و عظيم عزيمته خلد الله دعائم دولته بما يتعلق بامر اخرته ان اكتب رسالة فى فقه احكام الصيام تكون نافعة للعاملين بها فى كثير مما يحتاج اليه من الاحكام فسارعت الى اجابته شكرا لجميله و احسانه و امتثالا لطاعته مع ما انا عليه من ضعف الحال و تشويش البال و كثرة الاشتغال و كثرة الامراض و الاعراض المؤذنة بالزوال و من قلة البضاعة و كثرة الاضاعة و ذلك منى (مبنى خ) على حسب ما سهل (يسهل خ) من المقدور اذ لايسقط الميسور بالمعسور و الى الله سبحانه ترجع الامور و رتبتها على مقدمة و مطالب.

فالمقدمة فيها ابحاث:

(البحث) الاول فى ذكر بعض فضله، روى فى التهذيب بسنده قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل الصوم لى و انا اجزى به، اقول و انما خص الله تعالى نسبة الصوم اليه مع ان كل الطاعات اذا لم تكن له كانت باطلة لان الصوم مستور عن اعين الناس لايرونه باعينهم لانه ترك لاشياء يأتى ذكرها مع

النية و ترك الشيء لايحس و النية فعل قلبى لايطلع على ذلك الا الله سبحانه فاذا فعله العبد المكلف وقع خالصا لله سبحانه لايمكن ان يعرض له الرياء و لايطلب به الثناء من الناس و لايطلع عليه الا الله سبحانه فلذا كان له و هو تعالى يجزى به الجزاء الجميل و فى الفقيه عنه صلى الله عليه و آله و للصائم فرحتان حين يفطر و حين يلقى ربه عز و جل و الذى نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم عند الله اطيب من ريح المسك و فى الكافى و الفقيه بسندهما عن ابى عبدالله عليه السلام قال اوحى الله الى موسى ما يمنعك من مناجاتى فقال يا رب اجلك عن المناجاة لخلوف فم الصائم فاوحى الله اليه يا موسى لخلوف فم الصائم عندى اطيب من ريح المسك هـ، و الخلوف بضم الخاء المعجمة و قيل بفتحها رائحة الفم المتغير فجعل سبحانه ما يكره من الرائحة فى طباع الناس اذا كان بسبب الصيام الذى فعل لوجهه (لوجه خ) الكريم اطيب عنده من رائحة المسك الذى تستنشقه الناس و تميل اليه طباعهم و فى الكافى قال قال ابوعبدالله عليه السلام من صام يوما فى شدة الحر فاصابه ظمأ و كل الله به الف ملك يمسحون وجهه و يبشرونه حتى اذا افطر قال الله تعالى ما اطيب ريحك و روحك ملائكتى اشهدوا انى غفرت له هـ.

البحث الثانى فى علة الصيام، روى فى الكافى و الفقيه بسندهما الى حمزة بن محمد قال كتبت الى ابى محمد عليه السلام لم فرض الله الصوم فورد الجواب ليجد الغنى مضض الجوع فيحنو على الفقير هـ، و المضض بالمعجمتين الالم و يحنو يعطف يعنى اذا وجد الغنى الم الجوع عطف على الفقير و رق له و وصله بشيء و سأل هشام بن الحكم اباعبدالله عليه السلام عن علة الصيام فقال انما فرض الله الصيام ليستوى به الغنى و الفقير و ذلك ان الغنى لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير لان الغنى كل ما اراد شيئا قدر عليه فاراد الله تعالى ان يسوى بين خلقه و اراد ان يذوق الغنى مس الجوع و الالم ليرق على الضعيف و يرحم الجائع و فيه و كتب ابوالحسن على بن موسى عليهما السلام الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة الصوم لعرفان مس الجوع و العطش ليكون ذليلا مستكينا مأجورا صابرا و يكون ذلك دليلا له على شدائد الاخرة مع ما فيه من

الانكسار من الشهوات واعظا له فى العاجل دليلا له على الاجل ليعلم شدة مبلغ ذلك من اهل الفقر و المسكنة هـ.

اقول و الاخبار بمثل هذا المعنى الظاهرى صريحة و نشير الى العلة الباطنة و هى ان الله سبحانه كتب على المكلفين الصيام ليجوعوا فتخف اجسادهم و ليعطشوا فتنشف اجسادهم فاذا نشفت و خفت ذهب عنها الكسل المانع من العبادة و كثرة النوم التى تدع الرجل فقيرا يوم القيٰمة لقلة حسناته لانه يمنعه من التهجد فى الليل و يقلل الرزق فيكثر همه بتحصيل المعاش و اذا صام و جاع قويت روحه لان الجوع ادام الروح و ذهبت الامراض من بدنه لان اكثر (كثرة خ) الامراض من الشبع فلذا كانت المعدة بيت الداء و ورد صوموا تصحوا و اذا عطش جفت الرطوبات التى هى علة النسيان و البلادة و قلة الفهم و علة كثير من الامراض فاذا صام و جاع و عطش زاد فهمه و حفظه و ذهبت الرياح و سائر الامراض من جسده و ذهب عنه الكسل فى العبادة و خف جسده لفعل الطاعات و انكسرت نفسه عن الشهوات و الخصال الذميمة كالحسد و الغضب و الشهوة و التكبر و البغى و العدوان و طول الامل و نسيان الموت و الاخرة بل يكون دائما ذاكرا للموت و الحساب و الجنة و النار و الدار الاخرة متجافيا عن دار الغرور و ما فيها مما ليس لله و الدار الاخرة و كل ذلك و امثاله نتيجة العطش و الجوع و لاجل ما اشرنا (اليه خ) لوحوا عليهم السلام لمن يفهم الاشارة من طى الكلام فقالوا ما معناه ان الشياطين تقيد و تغلغل فى شهر رمضان و ليس ذلك الا عن المؤمنين الصائمين الذين يجوعون و يعطشون تقربا الى الله سبحانه بصيامهم و اما غير هؤلاء فلاتقيد عنهم الشياطين بل ترسل اليهم كما قال تعالى الم تر انا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازا اى تزعجهم ازعاجا.

البحث الثالث فى ذكر مجمل وجوه الصيام على جهة العدد كما روى عن الامام سيد الساجدين عليه السلام رويا فى الكافى و الفقيه بسندهما عن الزهرى عن على بن الحسين عليهما السلام قال قال لى يوما يا زهرى من اين جئت قلت من المسجد قال فيم (فبم خ) كنت قلت تذاكرنا امر الصوم فاجمع رأيى و رأى

اصحابى على انه ليس من الصوم شىء واجب الا صوم شهر رمضان فقال يا زهرى ليس كما قلتم الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة كوجوب شهر رمضان و عشرة اوجه منها صيامهن حرام و اربعة عشر وجها منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء صام و ان شاء افطر و صوم الاذن على ثلاثة اوجه و صوم التأديب و صوم الاباحة و صوم السفر و المرض قلت جعلت فداك فسرهن لى قال اما الواجب فصيام شهر رمضان و صيام شهرين متتابعين فى كفارة الظهار لقول الله تعالى الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين و صيام شهرين متتابعين فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا و صيام شهرين متتابعين فى قتل الخطأ لمن لم يجد العتق لقول الله تعالى و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليما حكيما و صوم ثلاثة ايام فى كفارة اليمين واجب لمن لم يجد الاطعام قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم كل ذلك متتابع و ليس بمتفرق و صيام اذى حلق الرأس واجب قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فصاحبها فيها بالخيار فان صام صام ثلاثا و صوم دم المتعة واجب لمن لم يجد الهدى قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج و سبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة و صوم جزاء الصيد واجب قال الله تعالى و من قتله منكم متعمدا فجزاؤه مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ثم قال او تدرى كيف يكون عدل ذلك صياما يا زهرى قال قلت لاادرى قال يقوم الصيد قيمة عدل ثم تفض تلك القيمة على البر ثم يكال ذلك البر اصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما و صوم النذر واجب و صوم الاعتكاف واجب و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الاضحى و ثلاثة ايام من ايام التشريق و صوم يوم الشك امرنا به و نهينا عنه امرنا به ان تصوم مع صيام شعبان و نهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه فى اليوم

الذی یشك فیه الناس **فقلت له جعلت فداك فان لم یكن صام من شعبان شیئا كیف یصنع قال** ینوی لیلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزأ (اجزأه خ) عنه لان الفرض انما وقع علی الیوم بعینه و صوم الوصال حرام و صوم الصمت حرام و صوم نذر المعصیة حرام و صوم الدهر حرام و اما الصوم الذی صاحبه فیه بالخیار فصوم یوم الجمعة و الخمیس و الاثنین و صوم ایام البیض و صوم ستة ایام من شوال بعد شهر رمضان و صوم یوم عرفة و صوم یوم عاشوراء فكل ذلك صاحبه بالخیار ان شاء صام و ان شاء افطر و اما صوم الاذن فالمرأة لاتصوم تطوعا الا باذن زوجها و العبد لایصوم تطوعا الا باذن مولاه و الضیف لایصوم تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم من نزل علی قوم فلایصومن تطوعا الا باذنهم و اما صوم التأدیب فان یؤخذ الصبی اذا راهق بالصوم تأدیبا و لیس ذلك بفرض و كذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوی بقیة یومه امر بالامساك عن الطعام بقیة یومه تأدیبا و لیس بفرض و كذلك المسافر اذا اكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقیة یومه و لیس بفرض و كذلك الحائض اذا طهرت امسكت بقیة یومها و اما صوم الاباحة فمن اكل او شرب ناسیا او قاء من غیر تعمد فقد اباح الله ذلك له و اجزأ عنه (اجزأه خ) صومه و اما صوم السفر و المرض فان العامة قد اختلفت (خ) فی ذلك فقال قوم یصوم و قال قوم لایصوم و قال اخرون ان شاء صام و ان شاء افطر و اما نحن فنقول یفطر فی الحالین جمیعا فان صام فی السفر او فی حال المرض فعلیه القضاء فان الله تعالی یقول فمن كان منكم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر فهذا تفسیر الصیام هـ، **اقول هذه وجوه الصیام الغالبة علی جهة الاجمال لان كثیرا من المندوبات لم یذكرها علیه السلام فی هذا الحدیث.**

البحث الرابع فی تعریف الصوم، الصوم فی اللغة هو الامساك مطلقا او هو الامساك عن الطعام و الشراب و الكلام و النكاح كذا فی القاموس و هذا اختلاف بین اهل اللغة و فی عرف الشرع قیل هو الكف عن المفطرات مع النیة فیكون بین هذا و بین المعنی الاول اللغوی عموم و خصوص مطلق و بینه و بین الثانی عموم و

خصوص من وجه كذا قيل و فيه ان الفرق بينه و بين الثانى ليس بظاهر الا ان يفرض افتراقهما فى صورة الاكل ناسيا ان صدق على هذه الصورة التعريف الاصطلاحى لانه فى حكم الكف مع النية و لايصدق اللغوى لعدم ارادة قيد حال العلم بخلاف الاصطلاحى و فيه ان الارادة لاتصحح التعاريف هذا على فرض عدم ثبوت حقائق (الحقائق خ) الشرعية فيكون الاصطلاحى تخصيصا لجهة العموم المطلق و من وجه و على فرض ثبوتها يكون نقلا للمناسبة و التخصيص قيل انه اولى لعدم اخراجه للباقى عن الحقيقة و فيه انه ناقل الى المجاز ايضا فلايكون اولى من النقل مطلقا لاسيما مع تفرد النقل بالمناسبة لتساويهما فى المجازية و انفراد النقل بهذه المزية و قيل فالكف بمنزلة الجنس بناء منهم على ان الجنس انما يتحقق فى الاعيان و الجواهر و اما فى الالفاظ فلا لانها من الاعراض و الحق ان عالم الالفاظ فيه جميع ما فى الاعيان و الجواهر و يجرى فيها كل ما يجرى فى الذوات كما حققناه فى محله فالكف جنس الا انه لا فائدة فى المناقشة فى هذا الموضع لان فائدة المناقشة تظهر فى غير كتب الشريعة فالكف جنس يدخل فيه الكف عن الكلام و الطعام و غيرهما من المفطرات و غيرها و عن المفطرات فصل يخرج به بعض افراد المعنى الاول من اللغوى و يدخل فيه غير الطعام من المفطرات على المعنى الثانى و مع النية فصل اخر يخرج به الكف عن بعض المفطرات لعدم الميل اليها فى بعض النهار دون بعض و كون مع النية فصلا مبنى على جعلها شطرا و ركنا للعمل كما هو الحق فقد ورد انها روح العمل خلافا للمشهور و على جعلها شرطا يكون خارجة عن ماهية الصوم فلاتكون فصلا لان الفصل جزء ماهية الشىء و ينتقض طرده بالكف عن المفطرات ليلا و بعض النهار دون بعض مع النية و بنية الافطار نهارا مع نية الكف عن تناول المفطرات و عكسه بفعل المفطرات نسيانا فانه صائم شرعا و هو غير كاف و بحمل النية على المعتبرة شرعا و هى فى كل النهار و قد يذب عن الطرد بحمل الكف عن المفطرات على الكف المعتبر شرعا و هو فى النهار كله و بمنافاة نية الافطار للكف المعتبر شرعا لانه هو المراد هنا و عن العكس باعتبار النية و القصد فعلا فى الكف و الا لزم

تكليف ما لا يطاق و بأن حمل النية على المعتبرة شرعا فی كل النهار انما هو حكما لا فعلا و اورد على اصل التعريف بأن الصوم امر وجودی و الكف امر عدمی لايصلح فی تعريف الوجودی لاستحالة التكليف به و من ثم قيل ان التكليف به متعلق بايجاد الضد او بكراهة هذه الاشياء حذرا من تعلق الارادة بالمعدوم و بأن المراد بالمفطر مفسد الصوم فاذا اخذ فی الحد توقفت معرفة كل منهما على الاخر فيلزم الدور و اجيب عن الاول بأن الكف ليس عدميا لانه منع ميل النفس الى احد المفطرات و صرف ذلك الميل و رده عن متعلقه و جهته و لا ريب فی كونه امرا وجوديا و عن الثانی بأن هذا الاسم الذی هو المفطر طار (طاری ظ) على هذه الاشياء فاذا سميت باسمائها و قلت هو الكف عن الاكل و الشرب و النكاح و ما اشبه ذلك ارتفع المحذور و الحاصل انهم اوردوا (ارادوا خ) تعاريف كثيرة لم يسلم واحد منها بلا مناقشة و تصحيحها كلها ممكن و لكن لا فائدة فی ذلك.

المطلب الاول فی النية و فيه فصول:

الفصل الاول فی ماهيتها و هی القصد البسيط المتعلق بالفعل ای بفعل المنوی الى (لا خ) المخطر فانه صورة المنوی و صورة الفعل و ذلك نوع من العلم و انما النية انبعاث النفس الى فعل المنوی فهی هنا العزم على ترك امور مخصوصة فی يوم معين قربة الى الله تعالى و مرادنا من القصد البسيط انك اذا التفت خيالك الى الفعل المأمور به المعلوم عندك بجميع مشخصاته من حيث هو المقتضی لاعتبار بساطته لا من حيث حدوده و مشخصاته المقتضية لتركيبه و تكثره شرعت فی احداثه فميلك الى احداثه حين فعلك له هو النية و هو قصد بسيط لتوجه قلبك الى فعل هذا المقصود البسيط فاذا كان هذا القصد البسيط باعثه التقرب الى الله تعالى كان كافيا فی جميع الاعمال و نية الصوم كغيرها فان ضم الوجه كان افضل و ان ضم التعيين كان اكمل و ضمهما (ضمها خ) لا يستلزم تركيبها لان ملاحظة كل واحد منهما من العلم و اما فی العمل فانها هی الباعث على العمل المتشخص بجميع مميزاته و دواعيه فالمقصود شیء واحد بسيط و القصد شیء واحد بسيط لا يتحقق قبل الفعل و لا بعده و انما هو معه و كل ما سبق على القصد المساوق فهو

التمييز (المميز خ) العلمي.

الفصل الثاني في نسبتها من الفعل المنوى، اختلف العلماء فيها هل هي شطر من العمل و ركن منه بمعنى جزئيتها منه ام لا بل هي شرط و دليل الاولين اشتراط جميع شرائط المنوى فيها مثلا نية الصلوٰة يشترط فيها الطهارة و الستر و الوقت و الاستقبال و غيرها و لا شيء من الشروط بمشروط فيه شرائط المشروط و دليل الاخرين وقوعها قبل الفعل و لذا قال صلى الله عليه و آله في الصلوٰة افتتاحها التكبير و اختتامها التسليم و لا شك في وقوعها قبل التكبير و لاسيما فيما نحن فيه فانها تكون من الليل و لاجل تعارض الادلة اختلفوا و تردد كثير منهم حتى قال بعضهم كالمحقق هي بالشرط اشبه و الاصح الاول للاجماع على بطلان العمل بتركها عمدا و سهوا و لحديث (الحديث خ) ان النية روح العمل و ما وقع منها قبل المنوى ليس من النية و انما هو من العلم لان النية تكون مع العمل لا قبله و لا بعده و انما قيل بانها تكفي في الصوم اذا وقعت اول الليل و انها تقدم حتى تكون في جزء من الليل في الصوم لئلايخلو جزء من النهار عنها تصويرا لها بما تفهمه عوام المكلفين منها و لئلايلزم الحرج لو كلفوا بمراقبة اول جزء من النهار مع ان المعتبر منها في صحة الصوم هو العزم المساوق للامساك الواجب عن المفطرات فعلا او حكما فان من عزم على الامساك من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس المتحقق بذهاب الحمرة المشرقية اذا حصل له العزم من اول الليل ثم نام الى ان طلع الفجر او طلعت الشمس انما تعلق عزمه على الامساك المقصود بالامساك الواقع في اول جزء من النهار حاصل عند اول طلوع الفجر الثاني حكما و قصدا اذ لم يقصد الامساك و يعزم عليه قبل ذلك و ما وقع اول الليل ليس هو المعتبر و انما هو ذكر العزم المعتبر و ما لم يعزم على صيامه حتى مضى شطر من النهار ثم عزم قبل الزوال سرت النية في اليوم كله فالمقدمة و المؤخرة يجتمعان في اول جزء منه و يتساوقان في النهار الى اخره و بالجملة فالقول بركنية النية في كل الاعمال اصح و ان كان القول بشرطيتها اشهر.

الفصل الثالث في التعيين هل يعتبر ام لا و الظاهر عدم وجوب التعيين في

شهر رمضان لان التعيين انما يعتبر فى غير المتعين بنفسه و اما المتعين بنفسه فلايزيده التعيين تمييزا (تميزا خ) يلزم من عدمه اشتباه و تجويز صلوح الوقت لغيره عند الجاهل به و من غمت عليه الشهور و المحبوس و غيرهم لايحدث فيه اشتباها عند غير هؤلاء و اشباههم و كذلك نية الوجوب لمعلوميتهما و اما المتعين بالعرض كالمنذور و المتحمل عن الغير المعينين و القضاء المضيق فقيل انها ايضا كذلك لان المغنى عن التعيين تعينها حين الايقاع سواء كان بالالتزام كالمنذور و المتحمل عن الغير ام من لوازم الوقت كالقضاء المضيق و قيل لا بد فيها من التعيين لانها فى الاصل مطلقة و ما (اما خ) بالاصل لايزيله ما بالعارض و الاول اقسط و الثانى احوط و لو اجتمع المتعين بالاصل كيوم من شهر رمضان مع المتعين بالعرض كنذر ذلك اليوم او المتعين بالتزام الوقت كالمنذور مع المتعين بلازم الوقت كالقضاء المضيق فالاولى تعيين المتعين بالعرض فى الفرض الاول دون يوم شهر رمضان و تعيين كل منهما فى الفرض الثانى لعدم التعين الذاتى فيهما و اصالة الاطلاق و لو اوقع المطلق فلا بد له من التعيين و لو اشتمل على جهات مختلفة كيوم الغدير و القضاء المنذور فعله فيه قصد الجميع و لا منافاة بين نية الوجوب و الندب لاختلاف جهتيهما و لو كان يوم الغدير اول اربعاء من الثلاثة و نواه وقع له ما نواه من النذر و صوم يوم الغدير و الاربعاء و لو لم ينو النذر بنى على الاختلاف السابق و الاحوط عدم الوقوع و لو لم ينو الاربعاء فالذى يظهر لى انه ان كان ممن يصوم الثلاثة وقع له و الا فلا و لو لم ينو الغدير فالظاهر الوقوع لتعينه.

الفصل الرابع فى وقتها اما المعين اذا كان عالما به فوقتها مع الاختيار على الاصح من اول الليل الى اخر جزء منه بحيث يبقى منه جزء للنهار من باب المقدمة وقاية له لئلايخلو منه جز بغير نية و لو نوى اول الليل ثم تناول المفطر قيل الاولى له تجديد النية لتقع مقارنة للصوم فعلا او حكما لم يحل بينهما مانع و هذا القول ليس بمحقق لان العزم و ان كان من اول الليل لم يكن مرتبطا بوقت حصوله من اول الليل و انما يرتبط باخر جزء من الليل متصل باول جزء من الفجر الثانى و اذا لم يكن عالما عامدا فوقتها الى الزوال و كذا غير الناسى و الساهى كالمسافر اذا

قدم بلده او بلد اقامته و لم يتناول و كالمريض اذا زال عذره المانع من الصيام قبل الزوال و لو لم ينو فى المتعين بالاصالة او بالعرض كالالتزام و اللزوم كالمنذور و المتحمل عن الغير بالعقد و كالقضاء المضيق عمدا بأن عزم على تناول المفطر حتى مضى شطر من النهار امسك و قضاه وجوبا و هل تجب الكفارة فى شهر رمضان و فى المنذور و العهد و اليمين الظاهر ذلك و فى الواجب غير المعين ان نوى قبل الزوال اعتد به كقضاء شهر رمضان مع السعة (الصحة خ) و ان اصبح بنية الافطار ما لم يتناول المفطر و الا فلا و ان كان مندوبا اعتد به اذا نوى و لو بعد الزوال بل الى ان يبقى جزء يسير من النهار.

الفصل الخامس يشترط وقوع نية شهر رمضان عند دخوله فلو نوى صيامه قبل دخوله و لم تقع منه نية بعد دخوله لم تجز خلافا للشيخ و الاقرب اجزاء نية واحدة لكل شهر رمضان وفاقا للشيخ و كونها عبادات متعددة انما هو من جهة الاعتبار بمعنى انه ثلاثون يوما مثلا يقع الافطار بينها فى لياليها لا (الا خ) انها عبادات متغايرة كصوم النذر و القضاء و غيرهما لانه شهر و تخلل الافطار بين اجزائه لايقطع النية السابقة كما لو نوى اول الليل فاكل قبل الصبح او جامع و ذلك الاعتبار مع ضعفه لايعارض الاخبار نعم يستحب التعدد لشبهة الخلاف و على ما اخترناه من الاجتزاء بنية واحدة هل تجزى فى بعض ايامه قيل لا لعدم النص و قيل نعم للزوم ذلك بالطريق الاولى و هذا عندى اولى و الاكثر على اختصاص اتحاد النية بشهر رمضان للنص فيما خالف الاصل و لايتعدى الى غيره و ان تعين و النظر الى العلة مضافا الى عدم تسليم كونه على خلاف الاصل بل هو جار على الاصل يقتضى المساواة و الاحتياط لايخفى.

الفصل السادس لايجوز العدول فى النية من فرض الى فرض مع تعين الزمان للاول او مع صلوحه لهما على الظاهر لاستلزامه ابطال عمل (العمل خ) بلا مقتض شرعى و ان كان قبل الزوال على الاقوى و لو كان المعدول عنه قضاء شهر رمضان الموسع لم يجز بعد الزوال قطعا و اما قبله فيجوز العدول منه الى المتعين و كذا من غيره الغير المتعين الى المتعين بل يجب اذا تبين كما لو نسيه او اشتبه عليه

لا الى غير المتعين و هل يجوز العدول من غير المتعين من الواجب او من النفل الى النفل الاشبه العدم نعم لو نوى الافطار فى الموسع قبل الزوال ثم جدد النية لغيره من واجب او نفل لم يبعد الجواز.

الفصل السابع لو نوى غير شهر رمضان فيه من واجب او ندب فان كان مع عدم العلم بشهر رمضان او عدم تحققه اجزأ عن شهر رمضان بعد ما تبين سواء كان حصول البيان بعده او فيه و عدل اليه و مع العلم بتبين شهر رمضان قبل ان يصوم اذا تعمد نية غيره فيه فهل يقع من شهر رمضان لعدم احتياج رمضان فى تعينه و وجوبه الى التعيين و نية الوجوب كما مر و الغاء كل ضميمة غيره لبطلان نية غيره للنهى عنها فاذا نوى فيه صوم النذر قربة الى الله تجرد الصوم و القربة عن القيود بالنهى ام لايقع عن واحد منهما لان المقصود منهى عنه و المأمور به غير مقصود و انما الاعمال بالنيات و انما لكل امرء ما نوى و فى الاول قوة لان الامر الكلى وقع اى الصوم مطلقا و الفرد المطلوب منه شرعا مستغن عن التعيين و التعيين المنافى له اضمحل و كان كلا تعيين بالنهى فتجردت نية المطلوب عن المنافى شرعا و له نظائر كثيرة فى الاحكام الشرعية مما يقع بمقتضى ترجح ذاته مع قصد غيره.

الفصل الثامن لو نوى الافطار فى يوم من شهر رمضان ثم جدد نية الصوم قبل الزوال فعلى القول المختار بالاجتزاء بنية واحدة للشهر كله و (و لو خ) نوى كل الشهر فى اوله انعقد الصوم اذ لا مانع منه الا توهم عدم الاستدامة الحكمية و لم تثبت شرطيتها كما اشارت اليه الاخبار و كذا على القول بجواز تأخير النية الى ما قبل الزوال اختيارا بالطريق الاولى و قيل لاينعقد اما لاشتراط تقديم النية من الليل اختيارا مع اشتراط تعدد النية و اما مع اشتراط الاستدامة الحكمية اذ خلو جزء من النهار بدون نية مبطل له و اذا بطل البعض بطل كل اليوم لعدم تبعيض الصوم و الظاهر عدم اشتراط الاستدامة الحكمية هنا و انما الشرط النية فى كل الشهر او فى اليوم فان خلا جزء من اليوم من كل منهما بطل.

الفصل التاسع لو عزم على ترك مفطر لايتمكن من فعله عقلا كالعنين لو عزم على ترك النكاح او شرعا كترك الاكل المضر ببدنه بحيث لو تمكنا لم يفعلا لم

يكن ذلك منافيا للصحة و لو كانا اذا تمكنا فعلا فان احضرا عند العزم على الترك الفعل ان تمكنا لم يصح و ان لم يحضرا ذلك عند العزم فاستمر بهما عدم التمكن الى الليل فالظاهر الصحة و لو نوى المريض المتضرر بالاكل الصوم ليمتنع من الاكل المضر فقيل يبطل الصوم لعدم تحقق الاخلاص و قيل ان كان ندبا او واجبا معينا صح اما فى الندب فلان ترك الاكل المضر مطلوب شرعا و الصوم مقرر له و معين على مطلب الشارع و مطلب الشارع لاينافى الاخلاص بل يقويه و اما الواجب المعين فلان ترك الاكل ضميمة بالعرض لتعين الصوم بدون الضميمة فلايتحقق منافاتها لعدم مقاومتها لتعينه و ان كان فى غيرهما بطل (لبطل خ) لعدم خلوص النية لله تعالى و الاولى ان يقال ان كان الامساك هو الضميمة و القصد بالذات انما هو لترك الاكل بطل الصوم و ان كان ترك الاكل هو الضميمة و القصد بالذات انما هو القربة الى الله تعالى و ان كان ترك الاكل معينا للباعث الى القربة صح الصوم.

الفصل العاشر يشترط الجزم فى النية فى قصد الصوم المتبين حاله و اما فى المتردد فيه هل هو من شعبان ام من شهر رمضان فيجوز صيامه و يكون الترديد فى الحقيقة فى نفس التعيين لا فى النية فانه جازم فى نية الصوم و شاك فى دخول شهر رمضان فاذا صامه على انه من شعبان و ان كان من بعد التبين انه من شهر رمضان اجزأه صح صيامه و اجزأه عن شهر رمضان اذا ظهر انه منه لان تردده انما هو شيء راجع الى العلم لا الى النية لانه يعلم ان شهر رمضان لم يتحقق و انه اذا صامه (صام خ) من شعبان ثم تبين انه من شهر رمضان انه يجزيه بخلاف لو نواه من شهر رمضان قبل ان يتحقق فانه يقع باطلا.

الفصل الحادى عشر اذا نوى انه من شعبان (يوما خ) ندبا ثم تبين انه من شهر رمضان اجزأه كما تقدم فى صيام يوم الشك بنية شعبان و كذا يتأدى شهر رمضان فى ساير ايامه بنية الندب سهوا على الاقرب و الاقرب ايضا تأدى قضاء شهر رمضان اذا نوى اداءه المستقبل من لم يعلم الشهور فصامه اداء قبل دخوله و بالعكس بأن نوى غير العالم القضاء فصادف الاداء فالاقرب صحة الاداء ايضا و لو

صادف القضاء قبل وقت الاداء لم يجز عنه و اجزأ القضاء عن نفسه و بعد وقت الاداء وقع القضاء و قضى الشهر الثانى و حكم الصيام المعين حكم شهر رمضان فى تأدى القضاء عن الاداء و بالعكس فى صورتى الجهل و النسيان على الاقرب و كذا بين قضاء كل و اداء الاخر و بالعكس.

الفصل الثانى عشر الجزم بالوجوب فى النية فى الندب ممن يعلم عدم الوجوب و بالعكس و فى تعيين شهر رمضان ممن يعلم انه شعبان و بالعكس و الجزم من المتردد و بالعكس لغو لا فائدة فيه و لاينافى ما هو الواقع و بالجملة النية نسبة تابعة للعلم بالفعل فكل مخطر يخالف ما يعتقده فانه وسواس او نجوى الشيطان ليحزن الذين امنوا و ليس بضارهم شيئا الا باذن الله فلا تأثير له فى مخالفة الواقع فى صحة او بطلان فلو نوى يوم الشك انه من شهر رمضان بطل و لو نوى الوجوب المطلق و لم يكن واجبا بنذر او شبهه ثم تبين انه من شهر رمضان قيل باجزائه عنه و قيل بالبطلان للنهى (المنهى خ) عنه و الظاهر ان المنهى عنه هو الوجوب الخاص بانه من شهر رمضان قبل تحققه و اما نية الوجوب المطلق فمع علمه بعدم الوجوب يقع صحيحا مجزيا عن شهر رمضان لان الوجوب لغو او مؤكد للاستحباب و مع اعتقاده للوجوب المطلق فيه عندى اشكال و الذى يترجح فى خاطرى الان الصحة و الاجزاء و الله اعلم باحكامه.

الفصل الثالث عشر لو نذر يوم الشك فصامه عن النذر ثم افطر فيه عامدا ثم تبين انه من شهر رمضان قيل لا كفارة عليه لا عن شهر رمضان لعدم العلم به حين الافطار و لا عن النذر لعدم صلاحية الوقت له و كذا لو صامه قضاء عن شهر رمضان فافطر بعد الزوال عمدا و قيل بوجوب الكفارة للقضاء و للنذر (النذر خ) لان الوقت صالح للنذر و القضاء قبل التبين و تحقق السبب فى الوقت الصالح له الموجب للمسبب و النافى انما طرء على ثابت شرعا من غير منافى فيستصحب (يستصحب خ) حكمه.

الفصل الرابع عشر يجب العزم على الغسل من الجنب فى الليل على القول بوجوب كونه عند اول جزء من النهار متطهرا فلو لم يعزم على الغسل عمدا الى ان

طلع الفجر الثانى بطل صومه على الاصح و ان كان نائما وقت طلوعه و تجب عليه الكفارة على ما يأتى من التفصيل ان شاء الله تعالى.

الفصل الخامس عشر لو نوى المسافر الذى يجب عليه الافطار فى شهر رمضان صوما يصح ايقاعه فى السفر قيل يبطل الصوم و ان كان (لو كان) فى غير شهر رمضان صح كالنذر المشروط سفرا و حضرا لعدم صلاحية الوقت لغير شهر رمضان و قيل يصح لان عدم صلاحيته لغير شهر رمضان لاولوية شهر رمضان و تعينه و لان حجية صيامه فى وقت لايقاومه غيره فيه و الاولوية و التعين رفعهما مقتضى الرخصة فكان الوقت صالحا لما اوقع فيه لان الوقت فى نفسه صالح لمطلق الصيام و انما المانع لصيام غيره صيامه فاذا امتنع صيامه بقى غيره من كل صيام جائزا بلا مانع بل لقائل ان يقول ان مقتضى الوقت الصيام و صيام غيره فيه حيث يمتنع هو مما يقتضيه الوقت و لم يدل دليل على منع غيره فيه مما يجوز فى السفر و الا لاقتضى منع الغير فى غير شهر رمضان و كما ان جواز الصيام فيه حكم من احكام الله لايثبت الا بالدليل كذلك المنع حكم من احكام الله لايثبت الا بالدليل و اصالة المنع يمنعها عموم جواز الجائز المعتضد لعموم قوله عليه السلام [illegible] و منع الشارع لخصوص صومه و سكوته عن غيره الامر بالسكوت عما سكت الله يؤيد الجواز فمقتضى الاعتبار الثانى و الاحتياط الاول فى غير المخصص به و اما المخصص به كمن نذر صيام كل خميس مثلا سفرا و حضرا فالاحتياط يقتضى الصيام و مقتضى القول الاول انه فى سفره يصوم كل خميس من شهر شعبان فاذا دخل شهر رمضان افطر و هو كما ترى و رواية الحسن بن بسام الجمال لاتدل على مدعى المانعين و انما تدل على منع صيام شهر رمضان و لا اشكال فيه لصريح قوله عليه السلام و [illegible] الحديث، يعنى انا مالمرنا بصوم شهر رمضان فى السفر و انما امرنا بافطاره فما ذهب اليه فى المبسوط لايخلو من قوة و الاحتياط لايخفى.

الفصل السادس عشر لو قرن نيته بمشية زيد قيل بطل صومه و قيل يبقى معلقا فاذا شاء زيد صحت و ان علم مشية زيد صح ابتداء و الذى يعطيه النظر انه ان

علقها على مشية زيد بمعنى ان شاء صمت و ان لم يشأ لم اصم فان كان غير معين و وقعت مشية زيد قبل الزوال صح و كذا فى القضاء الموسع و ان وقعت بعد الزوال و كان واجبا بطل و ان كان ندبا صح و ان كان معينا و وقت المشية بعد اول الفجر الثانى بطل و قبله يصح و ان لم تكن معلقة فى الحقيقة بل عزمه على الصيام او كان التعليق صوريا كما لو صمم على الصيام كما قلنا او قطع بمشية زيد القطع المعتبر صح و لو علقها على مشية الله تعالى فان كان التعليق صوريا بأن قرن تأدبا مع خالقه تعالى بمعنى خالص التفويض اليه تعالى فى كل شىء او للتبرك او تعليق الحيوٰة او الصحة او الحضر او التوفيق لرجوع ذلك الى العلم صح و ان قصد به التعليق الموجب للترديد فوجهان ينشئان من الترديد المنافى للجزم مع امكانه و من انه تعالى يشاء ذلك لانه طاعة بل امر به و الاول اقوى لانه تعالى انما يشاء الطاعة المطابقة لما امر و لم يأمر بالترديد و لو نوى مجوز السفر الصيام غدا بمعنى ان سافر افطر و ان لم يسافر صام و لم يسافر و كذا من عادتها الحيض غدا فلم تحض و كذا نية الصيام ليلة الثلاثين من شهر رمضان ان لم تثبت رؤية لهلال شوال و لم تثبت و كذا فى ليلة عرفة مع الشك فى هلال ذى الحجة فالاصح فى ذلك كله الصحة لحصول الجزم المعتبر فى النية و الترديد هنا انما هو ملحوظ عند ذكر المنافيات و لم تثبت مع العزم الجازم على الصيام.

الفصل السابع عشر لو صام يوم الشك بنية شهر رمضان لامارة كشهادة رجل واحد عدل او شهادة من لايثبت به الشياع بل لكل ظن لايثبت به شرعا مثل رجوع الى حساب او قاعدة قيل يجزيه عن شهر رمضان لانه اذا صامه بهذا النوع ثم تبين انه من شهر رمضان فقد اتى بما يراد منه لان المطلوب الجزم فى نيته و قد حصل و قيل لايجزيه لانه عبادة موقتة اتى بها فى غير الوقت الذى وقت لها بالنسبة الى علم المكلف بها و ان وافق فى نفس الامر و قد نهى عن ايقاعها فى هذا الوقت كما صرحت به الاخبار و النهى فى العبادة يستلزم الفساد و هذا هو الاشبه.

الفصل الثامن عشر نية الصبى صحيحة لانه (لانها خ) من باب الخطاب الوضعى اذ التمييز يترتب عليه الخطاب المستلزم لصحة ما وافقه من الاعمال و ما

كان كذلك لايتوقف على التكليف و صومه صحيح قيل و ليس بشرعى لتوقف الشرعى على التكليف بل هو تمرينى فلو بلغ قبل الزوال جدد النية وجوبا و لو بلغ بعد ما توضأ او صلى اعاد ما فعله فلو لم يجدد نية الصوم قبل الزوال لم يجزه صومه و عليه القضاء و يحتمل وجوب الكفارة و قيل انه شرعى لان التكاليف كلها فى الاصل من باب خطاب الوضع اذ لايرد امر و لا نهى على احد المكلفين الا لاتصاف فعله بما يقتضى ذلك فالموجب لصحة النية هو الموجب لصحة الصوم و لهذا قال الصادق عليه السلام اذا بلغ الغلام اشده ثلاث عشرة سنة و دخل فى الاربع عشرة سنة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم و كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء فى ماله الا ان يكون ضعيفا هـ، و هذا عندى هو الاصح و يتفرع عليه انه اذا بلغ قبل الزوال لم يجب عليه تجديد النية و لا اعادة الوضوء و الصلوٰة لو بلغ قبل خروج الوقت لان عبادته شرعية و ينوى الوجوب بوضوئه و صلوٰته و صيامه و لو ظن انه يمنى اذا جامع لم تجب عليه الاستبانة و لو شك فى البلوغ فلا شيء عليه.

الفصل التاسع عشر اذا اغمى عليه اغماء مستوعبا للوقت فان نوى قبل الاغماء لم يجب عليه القضاء و ان تداوى بالمفطر خلافا للمبسوط و كذا ان لم ينو الافطار قبله و لو نوى قبله الافطار قيل لايقضى ايضا و قال المفيد يقضى و الاولى ان يقال ان كان بسببه قضى و الا فلا.

الفصل العشرون لايصح من السكران و ان وجب عليه و يقضى ان كان بسببه و الا فلا مع سبق النية للصيام و مع سبق نية الافطار يقضى و ان لم يكن بسببه على الاحوط.

الفصل الحادى و العشرون النائم بحكم الصائم مع سبق النية للصيام او تجدد (جدد خ) النية قبل الزوال و لو نام اياما قضى ما لم ينو لها على الاصح و لو نوى الافطار قضى و كفر على الاحوط و لو انتبه حينئذ و جدد قبل الزوال صح عند من جوز تأخيرها اختيارا الى ما قبل الزوال.

الفصل الثانى و العشرون لو نوى انه يصوم غدا لسنة ست و ثلاثين بعد

المأتين و الالف و كان سنة خمس و ثلاثين صح لعدم اشتراط التعيين اما لو كان عليه قضاء عن سنة خمس و ثلاثين فنواه من سنة اربع و ثلاثين فالاجود عدم الاجزاء لاعتبار التعيين فى القضاء.

الفصل الثالث و العشرون لو امسكه غيره عما يجب الامساك عنه فان نوى الكف عن ذلك بحيث لو تركه الماسك لم يتناول من ذلك شيئا بقصد الصيام صح و الا وجب القضاء.

الفصل الرابع و العشرون يجب الصيام على الكافر و لايصح منه لامتناع نية القربة منه فاذا اسلم سقط القضاء و يجب على المرتد و لايصح منه و يقضى بعد عوده الى الاسلام و لو نوى الصوم مسلما ثم ارتد فى اثنائه ثم عاد الى الاسلام قبل تناول المفطر قال الشيخ صح صومه و تنظر فيه العلامة و المتجه مذهب الشيخ ان استمر على النية (نية [illegible]) الاولى و الا فاشكال و المستفاد من ظواهر الاخبار ما ذهب اليه الشيخ.

المطلب الثاني فيما يجب الامساك عنه و فيه فصول:

الفصل الاول فى الاكل و الشرب و فيه مسألتان:

الاولى فى المعتاد، يجب الامساك عن الاكل و الشرب المعتادين بالكتاب و السنة و الاجماع و المراد من المعتاد منهما ما جرت به عادة عامة الناس كاللحم و الخبز و الفواكه و ان لم تكن موجودة فى ساير البلدان كالصبار و الموز.

و الثانية غير المعتاد كالحصى و البرد كمياه الانوار و عصارة الاشجار و ورقها كماء الخلاف و ماء الهندباء و ما اشبه ذلك و المشهور الصحيح وجوب الامساك عنه كالمعتاد على حد سواء و خالف فيه المرتضى كما نقل عنه ان ابتلاع مثل الحصى لايفسد الصوم و حكاه العلامة فى المختلف عن ابن الجنيد لان الاكل ينصرف الى المعتاد لانه المتعارف و بقى ما سواه على اصل الاباحة و احتج المشهور بأن الاكل و الشرب بتناول غير المعتاد كالمعتاد لصدق الاكل و الشرب على غير المعتاد حقيقة [illegible] الغبار فان المشهور الذى عليه العمل و الفتوى انه يجب الامساك عن ايصاله الى الحلق و اول الحلق من مخرج الخاء

المعجمة فانه داخل فى الحلق و قال فى المسالك لا فرق فى ذلك بين غبار المحلل كالدقيق و غيره كالجص و التراب و لايشترط كونه غليظا كما مر و من ثم اطلق هـ، يعنى المحقق فى الشرائع و قال المحقق الثانى فى الحاشية هذا هو الاصح لكن يشترط فى الافساد بالغبار ان يكون غليظا عادة كغبار الجص و الدقيق فلا عبرة بالقليل و لا بد من كونه على سبيل العمد حيث يمكنه التحرز عنه فلو نسى او لم يمكنه التحرز بحال من الاحوال فعدم الافساد به هو المتجه و لا بأس بالحاق الدخان الغليظ الذى تحصل منه اجزاء غليظة و تتعدى (يتعدى خ) الى الحلق به و كذا بخار القدر و نحوه هـ، اقول و حجة القائلين بالافساد انه اوصل الى جوفه عمدا ما ينافى الصوم لصدق التناول عليه فكان مفسدا له و بما رواه فى التهذيب عن سليمان بن جعفر المروزى قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل فى انفه و حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر بمنزلة الاكل و الشرب و النكاح هـ، و الطعن فى سندها فيه وهن لان طريقه الى الصفار صحيح و الصفار محمد بن الحسن ثقة و محمد بن عيسى هو العبيدى و الظاهر المشهور انه ثقة و سليمن بن جعفر المروزى على ما يعطيه النظر انه الجعفرى الثقة و الظاهر ان الضمير فى سمعته يعود الى الرضا عليه السلام لانه من اصحابه و الطعن فى متنها خلاف المعروف لان المضمضة و الاستنشاق على ما هو المعروف انهما لايفسدان الصوم الا اذا اوصل باحدهما الماء الى جوفه عمدا كما هو المراد فى الرواية بقرينة قوله عليه السلام متعمدا و كذلك شم الرائحة الغليظة التى تحصل منها اجزاء تصل الى الجوف كالكافور مثلا لانه عليه السلام قد بين فى عدة مواضع ان المضمضة و الاستنشاق و شم الرائحة الغليظة لايفسد الصوم بحيث لايكاد يخفى على احد فضلا عن مثل سليمان هذا مع علمه و معرفته و كذا لو كنس بيتا فيحمل قوله عليه السلام فدخل فى انفه و حلقه غبار على انه ادخله فى انفه و حلقه عمدا بقرينة نفى البأس عن ذلك لو دخل ذلك فى حلقه بغير ادخاله عمدا فى قوله عليه السلام فى رواية عمرو بن سعيد المدائنى قال سألته يعنى الرضا عليه السلام عن الصائم

يتدخن بعود او غير ذلك فتدخل الدخنة فى حلقه قال جائز لا بأس به قال و سألته عن الصائم يدخل الغبار فى حلقه قال لا بأس هـ، ففرق عليه السلام للسائلين بين الدخول بغير تعمد بنفى البأس و بين الادخال عن عمد بالافساد و لزوم الكفارة و علله بانه بمنزلة الاكل و الشرب و النكاح فكما ان الاكل و الشرب و النكاح مع عدم العمد لايفسد الصوم و لا بأس به كذلك الدخان و الغبار مع عدم العمد لايفسد الصوم و لا بأس به و كما ان الاكل و الشرب و النكاح مع العمد يفسد الصوم و تجب به الكفارة كذلك ادخال الدخان و الغبار الى الحلق مع العمد يفسد الصوم و تجب به الكفارة لان هذه بمنزلة تلك لصدق الاكل و التناول عليها شرعا و لغة بل و عرفا لانهم يتخاطبون بينهم بأن فلانا ياكل التراب و يشرب الدخان.

فروع: الاول ربما وقع من بعض الناس توهم فى ان شرب دخان التتن لايفسد الصوم و لا بأس به لانه ليس من المعتاد و ليس فيه رواية تمنع منه و اصله تساهل فى احكام الدين و عدم الكف عما لايعلم فانه اذا قال لا دليل على التحريم مع ما سمع من اقوال المحرمين له فى شهر رمضان و انه يفسد الصوم كالاكل و الشرب يقال له انت تريد ان يروى لك (ذلك خ) ان يقول عليه السلام شرب التتن فى شهر رمضان يفسد الصوم لان التحريم حكم لايثبت الا بنص الامام عليه السلام فنقول لك ايضا تحليله و عدم افساده للصوم مع (مع عدم خ) ثبوت صدق الشرب عليه لغة و عرفا حكم شرعى فاروا لنا انه عليه السلام يقول ان شرب التتن فى شهر رمضان لايفسد الصوم و لا بأس به فاذا لم يكن عندك دليل شرعى و لا عرفى و لا لغوى لا اجمالا و لا تفصيلا و لاتجد (لم تجد خ) دليلا من ذلك على الحكم الذى تدعيه فنحن عندنا دليل و هو ما سمعت من مساواة الدخان للغبار لغة و عرفا و شرعا كما ذكره الرضا عليه السلام فى رواية عمرو بن سعيد لعطفه عليه و جعل حكمها (حكمهما خ) واحدا فى انهما لا بأس بهما مع وصوله الى الحلق بغير تعمد كما ان الاكل للطبيخ (للطبخ خ) و الشرب للماء لا بأس به مع وصوله الى الحلق بغير تعمد و ذكره عليه السلام للغبار مع العمد انه عليه صوم شهرين متتابعين ثم علل عليه السلام ذلك بقوله فان ذلك له فطر بمنزلة الاكل و الشرب و النكاح

فجعل الدخان للاولى (فى الاولى خ) مساويا للغبار و جعل الغبار فى الثانية مساويا للاكل و الشرب و النكاح و مساوى المساوى مساو فافهم و تنبه و لاتغفل و قد اطلنا فى هذا الفصل بما لاتقتضيه هذه الرسالة المختصرة و لكن لاجل رفع الشبهة التى يحتال بها الشيطان على المؤمنين ليبطل بها الصيام الذى هو ركن من اركان الاسلام اشرت الى جهة المأخذ مع ان المنع لو لم يكن له دليل الا الاحتياط و الموافقة لجمهور علماء الفرقة المحقة لم ينبغ تركه لمن يؤمن بالله و اليوم الاخر فالقائل به مستند لقول الصادق عليه السلام عليك بالحائطة لدينك و قوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك الحديث، اذ المشتهر بينهم فى الفتوى هو المراد او من المراد كما بيناه فى رسالتنا فى الاجماع و القائل بخلافه مستند الى هوى نفسه و ترخيصها فى خلاف ما فيه السلامة و براءة الذمة.

الثانى هل يكفى فى الافطار وصول المفطر الى الحلق للاكتفاء به فى كثير من الروايات و لصدق التناول عليه ام لا بد من وصوله الى الجوف و الاكتفاء بالحلق فى الذكر للزومه له غالبا لانه يؤدى الى الجوف و لانه المتبادر فى الاكل و الشرب عرفا الظاهر الاول.

الثالث هل يشترط وصوله الى الحلق جريانه على المعتاد ام يكفى وصوله اليه و لو من الانف الظاهر الثانى.

الرابع هل يفسد الصوم ما وصل الى الباطن كالدماغ و حجاب البطن ام لا بد من وصوله الى الحلق و المعدة الظاهر العدم خصوصا اذا وصل الى مصمت من الجسد.

الخامس لو بقى شىء من الطعام بين الاسنان و ابتلعه فسد صومه ان قصر فى التخليل و عليه القضاء و الا فلا.

السادس لو بقى بين الاسنان من الطعام شىء و ابتلع ريقه الذى مر على المتخلف فان انفعل الريق بطعمه فسد صومه و الا فلا.

السابع لو جمع ريقه فى فمه و ابتلعه لم يضره و ان كان كثيرا.

الثامن لو انفصل ريقه عن الفم و ابتلعه او ابتلع ريق غيره بطل صومه.

التاسع لو اخرج لسانه و فيه ريقه ففيه اشكال و الظاهر عدم الافساد ما لم ينفصل.

العاشر لو ابتلع نخامة الصدر فان لم تتجاوز مخرج الخاء المعجمة فالصحيح عدم الافساد و اما نخامة الرأس فقيل ان عسر اخراجها فكالصدرية و الا ففيها تردد و الصحيح انها كالصدرية مطلقا.

الحادى عشر اذا مضغ العلك و بلع ريقه فان كان فيه اجزاء من العلك فسد صومه و الا لم يضر و ان وجد طعمه فيه قيل فسد صومه لان الطعم عرض لاينتقل الا مع اجزاء صغار و قيل لا و هو الاقوى.

الثانى عشر يجوز ذوق الطعام و زق الطائر اختيارا اذا لم يبتلع منه شيئا و الا فسد صومه.

الثالث عشر لا بأس بالاكتحال و ان وجد طعمه ما لم يعلم دخول جزء منه فى حلقه و لو تنخم و رأى فى نخامته شيئا منه لم يضر و يكره الاكتحال بما فيه مسك او صبر.

الرابع عشر يجوز ان يستاك بالعود اليابس و بالرطب على كراهة.

الخامس عشر لو تمضمض لصلوٰة الفريضة و دخل الماء فى حلقه بغير اختياره فلا بأس و لو كان للنافلة او للتبرد او عبثا فالمشهور وجوب القضاء و قال الشيخ و الكفارة و قيل لا شىء عليه مطلقا لرواية عمار الساباطى و الظاهر مذهب المشهور و لو امره الطبيب الحاذق بالمضمضة للتداوى فكما للفريضة (فكالفريضة خ) و مثل هذا غسل الفم لتنظيفه من بقايا الطعام او لازالة النجاسة على الاشبه.

السادس عشر لو اغتسل مرتبا فسبقه الماء الى حلقه فلا شىء عليه مستحبا او لمستحب و ان كان مرتمسا فالظاهر فساد صومه و غسله و عليه قضاء صومه خاصة دون الكفارة.

السابع عشر لو تدهن لم يضره و ان علم ان جسده تشرب بالدهن ما لم يعلم وصوله الى الحلق او المعدة فيجب اجتنابه و لا بأس بالتقطير فى الاذن.

الثامن عشر لا بأس بمص الخاتم للصائم و يكره مص النواة اذا لم يعلم بوصول شيء الى حلقه من القطمير او الفتيل.

التاسع عشر لو دخلت فى حلقه ذبابة لم يلزمه شئ.

العشرون لو قبل صبيا او صبية فسبق الى حلقه من ريقهما شيء لم يكن عليه شيء على الاصح للاذن فى ذلك.

الحادى و العشرون كل ما يضر بالصوم انما يضر اذا فعله عامدا عالما ذاكرا فلو فعله ناسيا او ساهيا لم يكن عليه شئ.

الثاني و العشرون ان يكون مختارا فلو اكره على الافطار او وجر فى حلقه بحيث لايقدر على الامتناع لم يفطر اذا وجر فى حلقه على هذا النوع و لايلزمه قضاء و لا كفارة و مثله من اكره حتى ارتفع قصده و لو لم يرتفع قصده و لكن توعد بما فيه ضرر عليه مع قدرة المتوعد على ذلك و شهادة القرائن بانه يفعله به ان لم يفطر فالمشهور انه لايفطر بفعل ما اكره عليه فهو كالناسى و قال الشيخ يفسد صومه لانه اختار دفع الضرر عن نفسه فيصدق عليه فعل المفطر اختيارا فيلزمه القضاء كالمريض و الاصح قول الاكثر لحسنة الفضلاء (و خ) قوله عليه السلام التقية فى كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله و يجب عليه ان يقتصر على ما تندفع به التقية فلو تأدت بالاكل حرم الشرب و بالشرب حرم الاكل فلو فعل الزائد فسد صومه و وجب عليه القضاء و هل تجب الكفارة اشكال من تناول ما نهى عنه عمدا من غير تقية و من عدم استناد الافساد الى خصوص فعل الزائد و يتجه الاشكال على قول الشيخ بالافساد بما اكره عليه و اما على قول الاكثر فلا اشكال فى وجوب الكفارة الا اذا كان جاهلا على الخلاف فى معذوريته و مثل ذلك الافطار فى يوم يجب صيامه للتقية او الافطار للتقية قبل الغروب.

الثالث و العشرون لو اكل ناسيا فظن انه افطر فاكل عامدا فاكثر المتأخرين الى ان عليه القضاء للامر بالقضاء على من اكل عامدا مطلقا دون الكفارة لما دلت عليه الروايات المتكثرة بمعذورية الجاهل و هو الاقوى.

الرابع و العشرون يجوز للرجال الاستنقاع فى الماء كما فى الاحاديث

الصحاح و لو استنقعت المرأة فى الماء فالمنقول عن ابن البراج انه يوجب القضاء و الكفارة لانها اوصلت مفطرا الى جوفها عمدا و قال ابوالصلاح يلزمها القضاء خاصة و الاكثر انه مكروه و لايلزمها شيء و الشهيد فى اللمعة الحق بها الخنثى و الخصى الممسوح لمساواتهما لها فى قرب المخرج المنفذ الى الجوف و الاشبه الكراهة و الاحوط القضاء و الكفارة.

الخامس و العشرون قال الشيخ فى المبسوط و العلامة فى المختلف و جماعة اذا صب الدواء فى الاحليل افسد الصوم لوصول المفطر الى الجوف و قيل لايفسد الصوم لعدم صدق اسم الاكل و الشرب عليه و الاصح الثانى و الاحليل مخرج البول و هو ثقبة الذكر و مثله ما لو طعن نفسه برمح او داوى كذلك و الاصل البراءة فى ذلك كله.

السادس و العشرون لو طلع الفجر و فى فمه طعام لفظه و ان ابتلعه بعد تحقق الفجر عمدا لزمه القضاء و الكفارة و لو امسكه فى فمه حتى يتحقق الفجر فبلعه سهوا فالظاهر عدم لزوم شيء و لايلحق تركه فى فمه بترك مقدمة الواجب.

السابع و العشرون اذا تمضمض الصائم كره له ان يبلع ريقه قبل ان يبصق ثلاث مرات و مثله من ذاق الطعام و زق الطائر بل و الاستياك بالعود الرطب مع عدم بقاء شيء من ذلك و الا حرم و لزمه ما يلزم الاكل عمدا.

الثامن و العشرون يجوز ان يمص لسان امرأته لما روى صحيحا انه لا بأس به للصائم اذا لم ينفصل من ريقها شيء فى فمه فان انفصل وجب ان يبصقه و يستحب ان يبصق ثلاثا فان انفصل و ابتلعه عمدا اختيارا لزمه ما يلزم شارب الماء عمدا.

الفصل الثانى فى النكاح و ما يلحق به و فيه مسألتان:

الاولى يجب امساك الصائم عن الجماع فى القبل فانه مفسد للصيام باجماع المسلمين و فى دبر المرأة قولان و المشهور انه كالقبل لفحوى قول اميرالمؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الحد و الرجم و لاتوجبون عليه صاعا من ماء هـ، فان من اوجب به الغسل اوجب به افساد الصوم.

الثانية انزال المنى عمدا مفسد للصوم من رجل او امرأة فى نوم او يقظة بجماع او غيره بلا خلاف و يتفرع على ذلك فروع:

الاول لو جامعها فى غير الفرجين سواء كان بين عضوين كما لو كان فى يدها او طى الركبة او بين يديها و جنبها او فى احد ابطيها او فى ثقبة فى جسدها غير القبل و الدبر و ما اشبه ذلك فان انزل فسد صومه و الا فلا.

الثانى لو اوقب فى الغلام فى دبره بأن غيب الحشفة فان انزل فسد صومه و الا فقولان و المشهور الصحيح الافساد لفحوى قوله عليه السلام المتقدم و للاجماع المركب و لو ادخل بعض الحشفة فالاحوط الافساد و ان لم نقل بالاحتياط فى الغسل.

الثالث لو وطأ خنثى مشكلا او وطأ الخنثى المشكل امرأة فمن انزل منهما فسد صومه و الا فان وطأ واضح مشكلا فى دبرها او فى قبلها و (او خ) وطات المشكل الموطوءة امرأة فسد صوم الواطئ و الموطوءة فى دبرها و الموطوءة فى قبلها اذا وطأت امرأة.

الرابع وطء الميتة كوطء الحية فى القبل و الدبر و لو اولج فى فرج مقطوع او استدخلت ذكرا مقطوعا فالظاهر فساد صومهما و لو لف ذكره فى خرقة فادخله فى فرج المرأة حتى غابت الحشفة لم يبعد فساد صومهما لحصول التقاء الختانين المراد منه المحاذاة.

الخامس لو وطئ بهيمة فان انزل افسد صومه و ان لم ينزل فقيل يفسد صومه و يجب عليه القضاء و الكفارة لان ذلك تبع لوجوب الغسل و وجوب الغسل ثابت لفحوى قول اميرالمؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الحد و الرجم و لاتوجبون عليه صاعا من ماء و قال الشيخ فى الخلاف مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه و اما الكفارة فلاتلزمه لان الاصل براءة الذمة و قال العلامة فى التحرير و الاقرب عندى عدم الافطار على اشكال و انا اقول الاقرب عندى الاول بلا اشكال.

السادس لو تساحقت امرأتان فانزلتا فسد صومهما و وجب عليهما القضاء و

الكفارة و ان لم تنزلا فلا فساد و لو انزل احديٰهما اختص الحكم بها و كذا المجبوب الذى لم يبق من قضيبه قدر الحشفة.

السابع من انزل فى نهار شهر رمضان حيث يجب عليه صيامه عمدا فسد صومه سواء كان بجماع ام باستمناء بخضخضة او لمس او تذكر مع اعتياده او نظر كذلك و غير ذلك مما يكون موجبا للانزال.

الثامن قال الشيخ لو نظر الى ما لايحل (له خ) النظر اليه بشهوة عامدا فامنى فعليه القضاء و ان كان نظره الى ما يحل له النظر اليه فامنى لم يكن عليه شيء فان اصغى او تسمَّع الى حديث فامنى لم يكن عليه شيء هـ، و الظاهر انه ان كانت عادته مع النظر بشهوة انه يمنى وجب القضاء و الكفارة سواء كان النظر الى ما لايحل او الى ما يحل و الا فلا شيء عليه و كذا اذا اصغى او استمع مع التصور لا مطلقا نعم لو تعمد الاصغاء و الاستماع بشهوة و لم تكن عادته الامناء فهنا لايبعد وجوب القضاء خاصة اذا امنى فيكون النظر و الاستماع مع الاعتياد موجبا للقضاء و الكفارة و بدون الاعتياد مع التصور موجبا للقضاء خاصة و بدونهما لا شيء فيهما.

التاسع لو فكر باختياره و تصور مع الاعتياد فكالناظر و المستمع و لو كانا بغير اختياره كصاحب الوسوسة و ان اعتاد الامناء فالظاهر عدم الافطار.

العاشر لو قبل و لم يمن مع الاعتياد حرم الفعل و لا شيء عليه و ان امنى فكالمجامع و مع عدم الاعتياد كان مكروها و ان امنى حينئذ لم يبعد وجوب القضاء خاصة و لو امذى مع اعتياد الامناء لم يفسد صومه و مع عدم الاعتياد اذا امذى تشتد الكراهة.

الحادى عشر لو طلع الفجر حال الجماع وجب عليه النزع بقصد القطع و لو قصد به الجماع فسد صومه و وجب عليه القضاء و الكفارة كذا قيل و هو قوى.

الثانى عشر لو علم من نفسه انه ان نام نهارا احتلم قيل يحرم النوم و قيل تركه احوط و الاولى ان يقال انه ان اضطر الى النوم نام فان احتلم لم يلزمه شيء اذ العادة لاتجب و ان لم يضطر فالاحوط تركه فان نام حينئذ و احتلم ففى الافساد اشكال و على الاول لو نام و احتلم وجب القضاء و الاصل براءة الذمة من الزيادة

عليه.

الثالث عشر لو نام ليلا و علم من عادته انه لاينتبه قبل الفجر و انه اذا نام احتلم و امكنه العزم على الانتباه قبل الفجر فى وقت يمكنه ان احتلم ان يغتسل فيه قبل الفجر فالظاهر انه لايلزمه شيء لما قلنا من ان العادة لاتجب.

الرابع عشر قال العلامة فى التحرير ان جامع قبل الفجر ثم طلع و هو على حاله فان لم يعلم ضيق الوقت نزع و اتم صومه من غير ان يتحرك حركة الجماع و وجب عليه الغسل و القضاء ان كان قد ترك المراعاة و لو نزعه بنية المجامعة افطر و وجب عليه القضاء و الكفارة و لو راعى الفجر و لم يظن قربه فجامع ثم نزع مع اول طلوعه لم يفسد صومه انتهى، و قوله ان لم يعلم ضيق الوقت يعنى عند ارادة الجماع ثم تبين له الضيق فى حال الجماع نزع و ان لم يكن راعى قبل الجماع و وجب عليه الغسل و القضاء خاصة و هو جار على القاعدة و مثله لو اخبره غيره واحدا و ان كان عدلا بضيق الوقت فلم يلتفت او اخبره بسعة الوقت فركن اليه و لم يراع مع امكان المراعاة او اخبره بطلوع الفجر فظن كذبه فواقع ثم تبين كونه فى الفجر او اخبره بدخول الليل كذلك كل ذلك مع القدرة على المراعاة و لم يراع و لو ظن دخول الليل لظلمة فجامع ثم تبين خطاء ظنه فعليه القضاء خلافا للشيخ.

الفصل الثالث فى باقى ما يجب الامساك عنه و فيه مسائل:

الاولى يجب الامساك عن الكذب من الصائم و غيره الا انه منه اشد عقوبة و ان كان الكذب على الله و على رسوله صلى الله عليه و آله و على الائمة و فاطمة عليهم السلام فذهب الشيخان و المرتضى فى الانتصار و فى الدروس و هو المشهور الى انه مفسد للصوم و يجب به القضاء و الكفارة و قال بعض اصحابنا انه مفسد و يجب به القضاء خاصة لانه لازم للمفطر للصوم و لقوله عليه السلام فى رواية سماعة قد افطر و عليه قضاؤه و قال المرتضى فى الجميل و ابن ادريس فى السرائر انه محرم و لايفسد الصوم للاصل و رواية منصور بن يونس ضعيفة لانه واقفى و حمل الافطار فيها على قلة ثواب الصوم و كذا رواية سماعة و المشهور احوط و مقتضى الاعتبار الصحيح انه لايفسد الصوم.

الثانية الظاهر وجوب الامساك عن الارتماس بالماء (فى الماء خ) و ذهب ابن ادريس الى انه مكروه و الشيخ الى انه محرم و لايوجب قضاء و لا كفارة و ذهب الاكثر الى انه مفسد للصوم و فى صحيح محمد بن مسلم قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول لايضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء هـ، و اقل مساواته لهذه الامور انه مفسد للصوم و اقل المفسد ايجاب القضاء لما ذكر و هو الظاهر عندى.

تتمة فيها مباحث:

الاول لو غمس رأسه كله فى الماء دفعة عرفية تحقق الارتماس الممنوع منه و لو كان على التعاقب بأن يغمس جزءا و يظهر جزءا لم يكن ممنوعا منه و لو انغمست المنافذ كالانف و الاذنين و بقى شيء من منابت الشعر خارج (خارجا ظ) عن الماء فالاصح عدم التحقق.

الثانى لو غمس رأسه خاصة دون جسده ففيه احتمالان و الاقوى صحة التحريم.

الثالث لو ارتمس ناسيا صح صومه و صح غسله و لو كان جاهلا للحكم بنى حكمه على معذورية الجاهل و عدمها و فيه ثلاثة اقوال المشهور مساواته للعامد و الثانى معذوريته مطلقا و على هذا يصح غسله و صومه و على الاول يبطل صومه و غسله ان وقع حال الارتماس او حال الاستقرار و لو وقع حال الاخذ فى رفع الرأس فالظاهر الصحة و الثالث التفصيل و هو المعذورية فى المسائل النادرة الوقوع و عدم المعذورية فيما تعم به البلوى و على هذا فالظاهر ان هذه مما تعم به البلوى فيكون حكمه حكم الاول، الثالث مقتضى اطلاق النص و كلام الاصحاب عدم الفرق بين صوم الفريضة و النافلة و حينئذ اذا قلنا بأن الارتماس مفسد للصوم كان حكمه فى النافلة حكم الاكل فيها فان جوزنا ذلك اختيارا صح غسله و ان منعناه بطل غسله للنهى عنه،الرابع اذا ارتمس ناسيا صح غسله و صومه لعدم توجه النهى اليه.

الثالثة يجب الامساك عن البقاء على الجنابة عامدا حتى يطلع الفجر من غير

ضرورة على الاشهر الاظهر بل ادعى عليه الاجماع و يجب به القضاء و الكفارة و هنا مباحث:

الاول اذا طهرت الحائض من حيضها قبل الفجر هل يجب عليه (عليه ظ) الاغتسال للصوم كالجنب ام لا الاحوط ذلك لرواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل فى رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم هـ، و قيل لايجب رجوعا الى اصل البراءة و استضعافا للرواية من حيث السند و العمل على الاول اولى لانجبار السند الرواية بعمل كثير و بالاخذ بالاحتياط.

الثانى هل يختص هذا الحكم بشهر رمضان و قضائه لتصريح الروايات بهما و عدم ذكر ما سواهما ام يشتمل (يشمل خ) غيرهما كما هو معلوم من تعميم كلام الاصحاب و الارجح عندى اختصاص هذا الحكم بشهر رمضان و قضائه لذكرهما و سكوت الشارع عما سواهما و لم يكن سكوته غفلة و الاحوط للعامل اعتبار التعميم.

الثالث الظاهر وجوب اعتبار اعمال المستحاضة فى صحة الصوم من الاغسال و بعضهم خصها بالاغسال التى تقع فى يوم الصيام كغسل المتوسطة لصلوٰة الصبح و غسل الكبرى للصبح و للظهر و حكم بعدم توقف صحة صوم يوم على غسل صلوٰة المغرب بعده و اما غسل صلوٰة المغرب من ليلة التى قبله فتردد فيها من انها انما يصح صومها اذا كانت طاهرة او بحكم الطاهر و لاتكون بحكم الطاهر الا بالاعمال و هذا منها و من ان ذلك الوقت خارج عن وقت الصوم و عما يرتبط به و اعتبار كونها بحكم الطاهر انما هو فيه و فيما يرتبط به و الاجود عدم الاعتبار و بعضهم اعتبر اغسال (الليلة خ) التى بعد يوم الصيام و هو ضعيف و بعضهم اعتبر من ذلك جميع اعمالها من الوضوء و تغير (تغيير خ) القطنة و تطهير الموضع و الاغسال السابقة و اللاحقة الخارجيتين (الخارجتين خ) و الاصح الاول و لايخفى ان اعتبار جميع الاعمال من الاغسال و غيرها فيه و فيما يرتبط به احوط.

الرابع هل يجب التعميم (التيمم خ) على الجنب و الحائض اذا طهرت و

المستحاضة للصيام مع تعذر الغسل لقيام الطهارة الترابية مقام المائية في كل مواردها او جلها ام لا لاختصاص الامر بالغسل فاذا تعذر سقط و الاصل عدم وجوب غيره الاحوط الاول و على الوجوب الاحوط هل يجب البقاء عليه الى الفجر لانه لايرفع المانع و انما يرفع المنع فاذا بطل بنوم او غيره عاد المنع (للمنع خ) لوجود المانع بخلاف الغسل لانه يرفع المانع ام لايجب لان انتقاضه بعد تحققه و بعد تحققه يسقط التكليف به ثانيا الاقوى الاول لوجود السبب المقتضى المسبب (للمسبب خ).

فروع: الاول لو اجنب او احتلم فنام عازما على عدم الغسل الى ان يطلع الفجر بطل صومه على الصحيح من المذهب و لزمه القضاء و الكفارة.

الثاني لو تعمد البقاء على الجنابة الى ان يطلع الفجر الثاني فكذلك من لزوم القضاء و الكفارة.

الثالث لو اجنب و احتلم و لم يعزم على الغسل قبل الفجر فان عزم على تركه فهو ما مر و ان لم يعزم كما لو كان ساهيا عنه فلا شيء عليه.

الرابع لو نام ناويا للغسل قبل الفجر و لم ينتبه حتى طلع الفجر صح صومه و ليس عليه شيء لعدم توجه التكليف اليه.

الخامس لو انتبه بعد نومه ثم نام ثانيا ناويا للغسل قبل طلوع الفجر فلم ينتبه حتى طلع الفجر فعليه قضاء ذلك اليوم عقوبة كما قال الصادق عليه السلام لان النومة الثانية محرمة قبل الغسل لاستلزامها المحرم مطلقا بخلاف الاولى مع العزم على الغسل قبل الفجر مع اعتياد الانتباه او اغلبية امكانه لا مطلقا.

السادس لو انتبه من النومة الثانية ثم نام قبل ان يغتسل ناويا للغسل قبل ان يطلع الفجر و لم ينتبه حتى طلع الفجر وجب عليه القضاء و الكفارة على المشهور لتفريطه و تساهله بما يلزم من تركه افساد الواجب عمدا و تهاونه بعزائم الله سبحانه من غير ضرورة مرة بعد اخرى.

الرابعة الامساك عن الحقنة و قد اختلف الاصحاب في حكمها في الصوم فقال ابن الجنيد يستحب تجنب الحقنة و قال على بن الحسين بن بابويه لايجوز

للصائم ان يحتقن و قال المفيد انها تفسد الصوم و اطلق و لم يفصل و قال الشيخ و ابن ادريس فی التحريم (تحرم الحقنة خ) بالمائع خاصة و لايجب بها قضاء و الكفارة (و لا كفارة خ) و استوجه صاحب المعتبر تحريم الحقنة بالمائع و الجامد و الظاهر من ادلة (الادلة خ) عندی ما ذهب اليه الشيخ و ابن ادريس من التحريم بالمائع خاصة من دون افساد (فساد خ) و الاحوط ما ذهب اليه المفيد من كونه مفسدا للصوم.

المطلب الثالث فيما يترتب على ذلك و فيه مسائل:

الاولى يجب القضاء و الكفارة بسبعة اشياء بالاكل و الشرب المعتاد و غيره كما تقدم و غير المعتاد تقدم فيه خلاف المرتضى و ابن الجنيد و بالجماع حتى تغيب الحشفة فی قبل المرأة و دبرها و دبر الغلام على الخلاف المتقدم و الظاهر غيبوبة الحشفة كلها فی دبر الغلام هنا و ان لم نعتبر غيبوبتها كلها فی باب المصاهرة بل يكفی البعض هناك فی تحريم ام المفعول و اخته و ابنته على الفاعل بمجرد الايقاب و فی قبل البهيمة و دبرها على الاحوط كما تقدم و بتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر و كذا لو نام غير ناو للغسل حتى يطلع الفجر عمدا و بالنومة الثالثة عمدا حتى طلع الفجر و بالاستمناء بأی وضع كان عمدا مختارا و بايصال الغبار و الدخان على نحو ما تقدم.

الثانية تجب الكفارة فی صوم شهر رمضان و قضائه بعد الزوال و فی النذر المعين و فی صوم الاعتكاف اذا وجب بنذر و شبهه و بالشروع فی اليوم الثالث و لاتجب الكفارة فيما عدا ذلك مثل النذر غير (الغير خ) المعين و المندوب و مثل صوم الكفارات و ان افسد الصوم و قد تقدم ان من تناول ناسيا فظن فساد صومه فافطر عامدا فسد صومه و وجب عليه القضاء و الاقوى عدم وجوب الكفارة و من وجر فی حلقه او اكره اكراها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه و لو خوف فافطر وجب عليه القضاء على الاظهر و لاتجب عليه الكفارة.

الثالثة كفارة افطار شهر رمضان عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا بين الثلاثة على الاصح وفاقا للشيخ و المرتضى و ابن ادريس

و سلار و غيرهم و قال ابن ابى عقيل و المرتضى فى احد قوليه بالترتيب العتق ثم صيام شهرين ثم اطعام ستين مسكينا و لو افطر بمحرم قال ابن بابويه و الشيخ فى كتابى الاخبار تجب كفارة الجمع عليه العتق و صيام شهرين متتابعين و اطعام ستين مسكينا لصحيحة عبدالسلام بن صالح الهروى على رأى العلامة فى التحرير عن الرضا عليه السلام و فيها قال عليه السلام فمتى جامع الرجل حراما او افطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق و صيام شهرين متتابعين و اطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و ان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة هـ، و لا بأس به مع لحاظ الاحتياط و ان كان حملها على الاستحباب اظهر.

الرابعة لو افطر وقتا نذر صومه على التعيين لزمه القضاء و الكفارة و اختلف الاصحاب فى كفارة خلف النذر فذهب الاكثر الى انها كبرى مخيرة و ذهب المحقق فى النافع و ابن بابويه الى انها كفارة يمين عتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم و مع العجز صيام ثلاثة ايام و قيل كفارة نذر الصوم كفارة شهر رمضان و كفارة غير نذر الصوم كفارة يمين و اختار هذا الشيخ على و هو الاقرب عندى.

الخامسة الكذب على الله و رسوله و الائمة عليه و عليهم السلام ذهب المرتضى و الشيخ و جماعة الى انه موجب للقضاء و الكفارة و منع غيرهم من الافساد و بعضهم جعل فيه القضاء خاصة و الاحوط الاول و الاشبه الثانى.

السادسة الارتماس و هو حرام و قيل يجب به القضاء و الكفارة و قيل مكروه و الاولى وجوب القضاء خاصة كما تقدم.

السابعة الحقنة بالمائع قد تقدم انها تحرم و لايجب بها قضاء و لا كفارة على الظاهر و على الاحوط تفسد الصوم.

الثامنة يجب القضاء فى الصوم الواجب المعين بتسعة اشياء:

الاول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها.

و الثانى بالافطار اخلادا الى قول من اخبر بأن الفجر لم يطلع مع القدرة على مراعاة الفجر و يكون طالعا.

و الثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه و الاكل لظنه كذبه.

و الرابع بالافطار ركونا الى من اخبر بدخول الليل ثم تبين فساد خبره.

و الخامس بالافطار للظلمة الموهمة لدخول الليل ثم تبين خلافه و ان كان الافطار مع ظنه دخول الليل جائزا هذا اذا لم يتعسر عليه تحصيل العلم وفاقا للمفيد و من سلك مسلكه و ما ورد مما يدل على عدمه فمحمول على من افطر مع ظنه دخول الليل اذا تعسر عليه تحصيل العلم بذلك.

و السادس تعمد القيء و قد اختلف فيه الاصحاب كما تقدم فذهب الشيخ و اكثر الاصحاب الى انه موجب للقضاء خاصة و قال ابن ادريس انه يحرم و لايجب به قضاء و لا كفارة و حكى المرتضى عن بعض اصحابنا انه موجب للقضاء و الكفارة و عن بعضهم انه ينقص الصوم و لايبطله و المعتمد الاول و لو ذرعه اى سبقه بغير اختياره لم يفطر اجماعا اذا لم يرجع منه الى جوفه باختياره و الا وجب القضاء و الكفارة فان (و ان خ) كان الراجع بعد تجاوزه مخرج الخاء المعجمة الى الفم فالاجود وجوب القضاء و ثلاث كفارات.

و السابع بدخول الماء الى الحلق للتبرد فابتلعه سهوا فعليه القضاء خاصة و ان كان للمضمضة فلا شيء عليه قال في المنتهى و هذا مذهب علمائنا.

و الثامن معاودة الجنب للنوم ثانيا حتى يطلع الفجر ناويا للغسل قبل طلوع الفجر كما تقدم و فيه القضاء خاصة.

و التاسع من نظر الى من يحرم عليه نظرها بشهوة فامنى و لم يكن من عادته ذلك فعليه القضاء على قول بخلاف ما لو كانت ممن يحل له نظرها لم يجب و قد تقدم ما نختاره.

التاسعة المنفرد برؤية هلال شهر رمضان اذا افطر عليه القضاء و الكفارة لثبوت الشهر فى حقه و عدم ثبوته عند غيره لايسقط تكليفه به خلافا لبعض العامة حيث اسقط الحكم عنه لو شهد فردت شهادته لكونه واحدا او لفسقه فانه حينئذ لو افطر عمدا سقط عنه التكليف به و هو باطل.

العاشرة يجوز الجماع ليلا حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار ايقاعه و الغسل و

لو علم ضيق الوقت عن ذلك فجامع لزمه القضاء و الكفارة و لو ظن السعة فمع المراعاة لا شيء عليه و الا فعليه القضاء خاصة.

الحادية عشر تتكرر الكفارة بتكرر موجبها ان كان في يومين او اكثر سواء كفر عن الاول ام لا حكى الاجماع على ذلك في المنتهى و لو كان تكرر الموجب في يوم واحد قال الشيخ في المبسوط ليس لاصحابنا فيه نص و الذى يقتضيه مذهبنا انه لاتتكرر الكفارة و اختاره ابن حمزة و المحقق و جماعة و قال المرتضى تتكرر بتكرر الوطى و قال ابن الجنيد ان كفر عن الاول تعدد و الا اتحد و قال في المختلف ان تغاير جنس المفطر تعددت سواء اتحد الزمان ام لا كفر عن الاول ام لا و ان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة و الا فلا و رجح المحقق الثاني التكرر مطلقا و قال في المسالك الاصح تكررها بتكرار (بتكرر خ) الجماع و مع تخلل التكفير و مع اختلاف نوع الموجب و هو الاصح عندى قال في المسالك و الاكل و الشرب مختلفان و يتعددان بتعدد الازدراد و الجماع بالعود بعد النزع.

الثانية عشر اذا فعل موجب الكفارة ثم سقط عنه (فرض الصوم خ) بسفر او حيض او شبه ذلك فهل تسقط الكفارة ام لا قال الشيخ بعدم السقوط لاستقرار الكفارة قبل عروض المسقط و به قال اكثر الاصحاب و ادعى في الخلاف عليه الاجماع و حكى المحقق و غيره السقوط و اختاره العلامة و منهم من فرق بين ما اذا كان المسقط لفرض الصوم اختياريا كالسفر فلاتسقط الكفارة و بين ما اذا كان غير اختياري كالحيض فتسقط الكفارة و الاقوى الاحوط عدم السقوط مطلقا.

الثالثة عشر من افطر في شهر رمضان عالما عامدا عزر فان عاد عزر ثانيا فان عاد فالاصح انه يعزر ثالثا فان عاد قتل في الرابعة و قيل يقتل في الثالثة و انما يقتل في الثالثة او الرابعة اذا رفع امره الى الحاكم و عزره و اما لو لم يرفع فانما يجب عليه التعزير خاصة و ان زاد على الاربع و لايقتل الا بعد التعزير كما قلنا.

الرابعة عشر من افطر مستحلا و قد ولد على الفطرة فهو مرتد يقتل و لايستتاب و لو لم يعرف قواعد الاسلام عرف ذلك ثم تجرى عليه احكام المولود

على الفطرة.

الخامسة عشر اذا وطأ زوجته و هما صائمان فان طاوعته فسد صومهما و على كل واحد منهما كفارة عن نفسه و يعزر كل منهما بخمسة و عشرين سوطا و على كل منهما القضاء و ان اكرهته فعليها القضاء و كفارة عنها خاصة على الصحيح و لا شيء عليه و قيل يفسد صومه اذ لولا شهوته لماانعظ و الاول مختار الشيخ فى الخلاف و الثانى مختاره فى المبسوط و على الثانى تتحمل الكفارة عنه فعليها كفارتان و هذا احوط و الاول اظهر و ان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا تعزيرا و عليه كفارتان عنه و عنها و لزمه قضاء صومه و هى لم يفسد صومها و لو كان اكراهه لها بالضرب لا بالجبر حتى مكنته من نفسها قيل لزمها القضاء و لا كفارة عليها لانها دافعة للضرر عن نفسها كالمرض و الاقوى سقوط القضاء اذا انتفى ميلها و الاحوط القضاء و كذا يصح صومها ان وطأها نائمة و عليه كفارتان فى المضروبة و النائمة (و قيل كفارة واحدة لصحة صومهما و ظاهر الاطلاق الاول و لا فرق فى الزوجة بين الدائم و المتمتع بها و فى الامة وجهان و الاقرب التحمل عن الامة الكفارة كالزوجة خ).

السادسة عشر لو زنى بالاجنبية فان طاوعته فعلى كل واحد منهما كفارة و لو اكرهها فوجهان من عدم دخولها فى معنى الزوجة و من عظم الاثم فى الاجنبية و قال فى القواعد و الاقرب التحمل عن الاجنبية و الامة لرواية المفضل و على هذا مع ما نختاره من كفارة الجمع على من افطر بالمحرم تلزمه اربع كفارات و يحتمل بعيدا ست كفارات.

السابعة عشر لو تبرع شخص بالتكفير عمن وجب عليه جاز سواء كان المكفر عنه حيا ام ميتا و لا يجوز التبرع بالصيام عنه الا بعد موته.

الثامنة عشر الاطعام لكل مسكين مد من الحنطة او الشعير او التمر و قال الشيخ لكل مسكين مدان و الاصح الاول.

التاسعة عشر لو عجز عن الاصناف الثلاثة صام ثمانية عشر يوما و ذهب الصدوق و ابن الجنيد ان التصدق بالممكن مقدم على الثمانية عشر يوما و العلامة

فی المنتهی جعل الثمانیة عشر بعد العجز عن الشهرین کما هو المشهور و التصدق بالممکن بعد العجز عن الثمانیة عشر و الشهید فی الدروس جمع بین الروایتین روایة ابی بصیر و سماعة فی تقدیم الثمانیة عشر و روایة عبدالله بن سنان فی تقدیم التصدق بالممکن بالتخییر بینهما و هو قریب.

العشرون و لو عجز عن الشهرین المتتابعین و قدر علیهما بالتفریق فقیل تقدم (یقدم خ) علی الثمانیة عشر و هو قریب من جهة الاعتبار بعید من جهة اطلاق الاخبار و لو صام شهرا ثم تجدد له العجز احتمل وجوب تسعة و احتمل وجوب الثمانیة عشر و هذا احوط لانها بدل عن المبدل و هو الشهران و لایتحقق المبدل ببعضه.

الحادیة و العشرون هل یشترط فیها التتابع کالشهرین لانها بدل من المشروط بالتتابع ام لا لاطلاق الخبر مع الامر بالسکوت عما سکت الله و الاصل عدم التکلیف به و لایلزم فی البدلیة التساوی فی کل شیء.

الثانیة و العشرون لو عجز عن شهرین و قدر علی شهر فالاولی وجوبه اذ لایسقط المیسور بالمعسور و لاینتقل الی الثمانیة عشر علی الاحوط و لقوله صلی الله علیه و آله اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم و لو عجز عن اطعام الستین و تمکن من اطعام ثلاثین و لو تمکن من صیام شهر و الصدقة علی ثلاثین استقرب العلامة وجوبهما معا و لا بأس به.

الثالثة و العشرون اذا عجز عن الصوم اصلا و بدلا استغفر الله فانه کفارته کما دلت علیه الاخبار.

الرابعة و العشرون حد العجز عن التقصیر ما یصرفه فی الکفارة فاضلا عن قوته و قوت عیاله ذلک الیوم و لیلته.

الخامسة و العشرون اذا عجز عن الکفارة حتی کان فرضه الاستغفار بدلا من الکفارة سقطت الکفارة و لایسقط القضاء.

المطلب الرابع فیمن یصح صومه و فیه ابحاث.

الاول البلوغ شرط فی وجوب الصوم فلایجب علی الصبی و ان اطاقه و حد

البلوغ فی الذکر خمس عشرة سنة تامة و لو ملفقة من الساعات و الدقائق فی الیوم من الشهر المنکسر فانه بعد ثلاثین یوما او انبات الشعر الغلیظ علی العانة او الاحتلام و فی الانثی تسع سنین تامة و لو ملفقة کذلك او الانبات و الحیض و الحمل و النفاس دالة علی سبق البلوغ.

الثانی یستحب للولی تمرین الصبی و الصبیة بالصوم اذا اطاقاه و ذلك لست سنین و یشدد علیهما اذا بلغا السبع السنین مع المکنة و الظاهر ان صوم الصبی الممیز شرعی و نیته صحیحة و ینوی الوجوب لقول الصادق علیه السلام تجری علیه الاحکام و ان لم یحتلم خلافا لابی حنیفة حیث قال لیس بشرعی بل هو امساك للتأدیب و تبعه جماعة من اصحابنا.

الثالث العقل شرط فی وجوب الصوم و صحته فلایصح صوم المجنون و لایؤمر به کالصبی و لو کان دوریا فان افاق یوما تاما وجب صومه و الا فلا.

الرابع المغمی علیه بحکم المجنون سواء سبقت النیة ام لا اذا کان مستوعبا و تقدم حکمه من جهة القضاء و لو تجدد الاغماء فی اخر جزء من النهار قال العلامة بطل صوم ذلك الیوم خلافا للمفید و الوجه عندی الصحة لسبق النیة وفاقا للمفید.

الخامس الاسلام شرط فی صحة الصوم لا فی وجوبه علی الصحیح فیجب علی الکافر و لایصح منه و یسقط القضاء عنه اذا اسلم تفضلا منه سبحانه و ترغیبا فی الاسلام و المرتد یقضی ما فاته زمان ردته.

السادس الطهارة من الحیض و النفاس شرط فی صحة الصوم فلو وجد احدهما فی اخر جزء من النهار بطل صیام ذلك الیوم و یستحب لهما (لها خ) الامساك تأدیبا اذا رأتاه بعد الزوال و لو امسکت احدیٰهما و نوت الصوم لم ینعقد و ان لم یعلم بالتحریم و علیها (علیهما خ) القضاء بعد الطهر و لو انقطع دمهما بعد طلوع الفجر الثانی لم ینعقد صومهما و یجب القضاء و حکم المستحاضة اذا فعلت ما یجب علیها حکم الطاهر و اذا لم تفعل حکم الحائض.

السابع لایصح الصوم الواجب من المسافر الذی یجب علیه قصر الصلوٰة الا من نذر الصوم المقید بالسفر و الحضر و یصح ممن له حکم المقیم کالعاصی

بسفره و ككثير السفر و ناوى اقامة عشرة او مضى عليه ثلاثون يوما مترددا و العاجز عن دم المتعة يصوم ثلاثة ايام فى الحج و ان كان مسافرا و من افاض من عرفات قبل الغروب عامدا و عجز عن البدنة فانه يصوم ثمانية عشر يوما و ان كان مسافرا و قال المفيد يجوز فى السفر صوم ما عدا شهر رمضان و ليس بجيد لقوله صلى الله عليه و آله ليس من البر الصيام فى السفر و قال صلى الله عليه و آله لا يحل الصوم فى السفر فريضة و غيره و هو معصية هـ، و قوله صلى الله عليه و آله فريضة اى ما وجب (اى واجب خ) بنص القران و غيره اى ما وجب بالسنة و اما صوم النافلة فيجوز فى السفر على كراهة بمعنى نقص ثوابه الا صوم ثلاثة ايام فى المدينة للحاجة فلا كراهة فيها.

الثامن تقدم ان المريض لايصح منه الصوم اذا كان مضرا به و لو صام لم يجزه و لو لم يضر به وجب و كل وجع يضر به الصوم يمنع منه لا فرق فيها بين وجع العين او السن او الحمى دائمة و غير دائمة و غير ذلك و الضرر بين بطء البرء او الزيادة او شين يظهر فى الجلد او غير ذلك و المرجع فى معرفة المانع الى الانسان نفسه بل الانسان على نفسه بصيرة و الى من له بصيرة من علم او تجربة.

التاسع النائم يصح منه الصوم اذا سبقت منه النية و ان استمر الى الليل و لو طلع الفجر عليه نائما فمن لم يكتف بالنية الواحدة للشهر او لم ينو او نوى قبل ذلك الافطار وجب عليه القضاء الا ان ينتبه قبل الزوال فيجدد النية.

العاشر اذا ترك المجنب الغسل عامدا مع القدرة حتى يطلع الفجر بطل صومه و وجب عليه القضاء و الكفارة و لو استيقظ بعد الفجر جنبا انعقد صومه عن شهر رمضان و النذر المعين و لاينعقد عن قضاء شهر رمضان و لا عن نذر مطلق قال الشيخ و لاينعقد ندبا و الصحيح انعقاده ندبا.

المطلب الخامس فى الوقت الذى يصح صومه و فيه ابحاث:

الاول يصح صوم النهار دون الليل و لو نذر صوم الليل منفردا او منضما الى النهار و لو جزء منه بطل اجماعا و يتحقق الليل بذهاب الحمرة المشرقية من اوله و النهار بطلوع الفجر الثانى من اوله و اخر كل واحد ما قبل اول الاخر.

الثانى لايصح صوم العيدين و لو نذر الصوم لم ينعقد و هما عيد الفطر و هو اول يوم من شوال مع تحققه و الثانى عيد الاضحى و هو العاشر من ذى الحجة مع تحقق هلاله و ما سواهما مما يسمى عيدا لا يحرم صيامه لانه خاص.

الثالث يحرم صوم ايام التشريق لمن كان بمنى و هل يشترط فى التحريم كون الصائم محرما ام لا و الاجود الاشتراط و ايام التشريق يوم الحادى عشر من ذى الحجة و الثانى عشر و الثالث عشر و لو نذر صومها لم ينعقد و لو كان بغير منى صح صومها نذرا و ندبا و عن قضاء الواجب اذ فى غير منى هى كغيرها من الايام.

الرابع صوم يوم الشك الا انه من شهر رمضان حرام منهى عنه و انما امر بصومه على انه من شعبان.

الخامس لو نذر صوم يوم معين فاتفق احد هذه الايام اى انه يوم عيد او (او من خ) واحد من ايام التشريق ناسكا ممن (مما خ) كان بمنى لم يجز صومه قيل و الاقرب عدم وجوب (الاقرب وجوب خ) القضاء و الاقرب انه ان قصده فى عقد النذر بخصوصه حرم صومه و لم يجب قضاؤه لفساد النذر بخصوصه و ان لم يقصده و انما قصد يوما متكررا كيوم الخميس من كل شهر فاتفق انه يوم الخميس حرم صومه لانه يوم العيد و وجب قضاؤه لانه اليوم المنذور صيامه مع انعقاد النذر.

المطلب السادس فيما يستحب اجتنابه و فيه ابحاث:

الاول يكره مباشرة النساء تقبيلا و لمسا و ملاعبة الا فى حق الشيخ الكبير المالك اربه يعنى عقله فان القبلة ليست مكروهة له بل كل من لاتحرك القبلة شهوته و انما استثنوا الشيخ الكبير لان ذلك فى حقه غالب الوقوع بخلاف الشاب.

الثانى المذى لاينقض الصيام و لو كلم امرأته فامنى لم يكن عليه شىء اذا لم يكن معتادا بالامناء عند الكلام المحرك و الا فيقتصر على غير المحرك و لو اعتاد به الامناء وجب اجتنابه فان فعل لزمه القضاء و الكفارة.

الثالث يكره الاكتحال بما فيه مسك او صبر و ليس بمفطر و لا محظور.

الرابع يكره اخراج الدم المضعف بفصد او حجامة و ليس بمحظور و لو لم

يضعف لم يكن به بأس و لا يفطر الحاجم و لا المحجوم.

الخامس لو قبل و لم ينزل لم يفطر اجماعا و كان مكروها اذا كان بشهوة و لو انزل وجب القضاء و الكفارة ان اعتاد الانزال عند التقبيل و الا فلا.

السادس شم الرياحين الشديدة الرائحة مكروه خصوصا النرجس و المسك و الريحان الهندى

السابع يجوز للصائم دخول الحمام فان خاف الضعف او العطش كره

الثامن تكره الحقنة بالجامد و الصحيح انه ليس بمفطر.

التاسع يكره بل الثوب على الجسد و لو بل الثوب ثم لبسه رطبا لم يكره و لا بأس ان يستنقع الرجل فى الماء و لو استنقعت المرأة فى الماء فالمشهور الكراهة و قال ابو الصلاح تفطر و قد تقدم.

العاشر يكره السعوط اذا لم يتعد الى الحلق فان تعدى مع التحفظ لم يلزمه شىء و مع عدمه يلزم (يلزمه خ) القضاء اذا لم يرد التعدى و الا لزمته الكفارة.

الحادى عشر تكره (يكره خ) المماراة فى الصوم و التنازع و انشاد الشعر ليلا و نهارا و ان كان حقا.

المطلب السابع فى شهر رمضان و فصوله ثلاثة:

(الفصل) الاول فيما يثبت به و فيه ابحاث:

الاول يثبت الشهر برؤية الهلال فمن راه وجب عليه الصوم و ان كان واحدا عدلا او غيره شهد عند الحاكم او لم يشهد قبلت شهادته او ردت و هذه القيود اشارة الى خلاف بعض العامة كما اشرنا اليه سابقا.

الثانى لو لم يره لعدم تطلبه او لعدم البصر او لحبس و ما اشبه ذلك اعتبر بالشهادة و لا خلاف فى اعتبارها و انما الخلاف فى قدر الشهود فقال المفيد و المرتضى انما يقبل عدلان صحوا و غيما و اشترط الشيخ خمسين من البلد مع العلة او اثنان من خارجه و مع عدم العلة خمسين من البلد و خارجه و قال ابن الجنيد و ابن ادريس مع العلة عدلان و مع عدمها خمسين و اختار سلار قبول الواحد فى اول الشهر و الظاهر ما ذهب اليه المفيد و المرتضى.

الثالث لاتقبل فی سائر الاهلة شهر رمضان و غیره شهادة النساء لا منفردات و لا منضمات مع الرجال نعم لو حصل من اخبارهن الشیاع وجب التعویل علیه و لکنه لیس من باب الشهادة.

الرابع لو راه عدلان و لم یشهدا عند الحاکم او شهدا و ردت شهادتهما لعدم معرفتهما جاز لمن سمعهما التعویل علی شهادتهما و الشاهدان کل منهما یعمل بمقتضی رؤیته و ان جهل حال صاحبه.

الخامس لو اصبح یوم الثلاثین من شهر رمضان فشهد عدلان برؤیته فی اللیلة الماضیة افطر و صلی العید ان کان قبل الزوال و الا افطر و لم یصل العید.

السادس لو شهد عدلان باوله فصاموا ثلاثین ثم لم یر الهلال مع الصحو لزم الفطر لجواز ان یکون حصل للهلال حجاب عال مانع من الرؤیة.

السابع لو رئی الهلال فی البلد رؤیة شائعة وجب الصیام فی اوله و الافطار فی اخره.

الثامن لو غم علی الناس و لم یر الهلال لا من البلد و لا من خارجه وجب اکمال عدة شعبان ثلاثین یوما ثم صاموا و لو غم شعبان اکمل شهر رجب ثلاثین و شعبان ثلاثین و هکذا لو غمت الشهور اکمل کل شهر ثلاثین و قال العلامة و الوجه اذا غمت الشهور العمل بروایة الخمسة یعنی بأن یصام خامس یوم من شهر رمضان من العام الماضی فی غیر السنة الکبیسیة (الکبیسة خ) و به قال الشیخ فی المبسوط.

التاسع یستحب الترائی للمکلفین للهلال لیلة الثلاثین من شعبان و من شهر رمضان بل و من اول شعبان و یجب من لیلة الثلاثین من شعبان و من شهر رمضان کفایة علی الظاهر.

العاشر لایصح التعویل علی الجدول و هو ان یعد شهر تام و شهر ناقص مبتدئا بالتام من المحرم و لا علی کلام المنجمین و لا علی الاجتهاد فیه و لا علی العدد کما فعله من قسم السنة الی تام و ناقص فشعبان ناقص ابدا و شهر رمضان تام ابدا و لا اعتبار بغیبوبة القمر بعد الشفق قال الصدوق اذا غاب قبل الشفق فهو للیلة

و ان غاب بعده فهو لليلتين و اذا رئى على الرأس فهو لثلاث ليال و قال الشيخ لا اعتبار بذلك لانه يختلف باختلاف المطالع و المغارب و لا عبرة بتطوقه و لا برؤيته قبل الزوال.

الحادى عشر لو افطر يوم الشك ثم قامت البينة برؤيته قضاه بعد العيد و لو لم تقم بينة و اهل شوال بعد ثمانية و عشرين يوما قضى يوما لان الاصل عدم التكليف بما زاد على الواحد فيما يحتمله الزيادة و عدمها نعم لو قامت بينة بيومين قضى يومين.

الثانى عشر لو رأى اهل البلد الهلال وجب على جميع الناس من اهل ذلك الافق الصيام تباعدت البلاد ام تقاربت و الشيخ جعل البلاد المتقاربة التى لا يختلف فى المطالع و المغارب كبغداد و البصرة كالبلد الواحد و البلاد المتباعدة كبغداد و مصر لكل بلد حكم نفسه و هو حسن و هو معنى ما قيدنا به من اتحاد الافق و يتفرع على هذا لو سافر من رأى الهلال فى بلده الى بلد لم ير الهلال فيه بسبب اختلاف الافق فلم ير الهلال بعد الثلاثين من رؤيته فالاقرب انه يصوم معهم بحكم الحال لان حكمه حكمهم فيلزمه حكم البلد الذى وصل اليه كما لزمه حكم البلد الذى خرج منه و ان كان يصوم احدا و ثلاثين لانه صوم مأذون فيه شرعا فيسقط الاجتهاد و البحث و قيل لايسقط و على عدم السقوط يتبين حكم العرف بانه من اهل الثانى فلو فرض انه لم يصم اليوم الاول لم يلزمه قضاء او من اهل الاول فيقضى و لايصوم مع اهل الثانى و لايقضى لو فرط.

الثالث عشر لو لم يعلم الاهلة كالمحبوس اذا لم يعلم الشهر يجتهد و يغلب على ظنه فان ظن عمل عليه و الا توخى شهرا و صامه فان استمر الاشتباه كفاه و ان وافق شهر رمضان او تأخر عنه فكذلك و ان صام قبله لم يجزه و اذا تحرى و صام شهرا فهل يجب عليه البحث بعد الصيام لتبرأ ذمته بيقين كما اشتغلت بيقين ام لا لعدم تقصيره الاقرب الثانى و ان وافق بعضه فالبعض المخالف ان وقع بعده اجزأ و ان وقع قبله لم يجز و اذا وافق صومه بعد الشهر اعتبر منه عدة ايام ما فاته سواء وافق بين هلالين ام لا و سواء كانا تامين ام لا او مختلفين و لو صام شوالا و كان ناقصا و

كان شهر رمضان تاما لزمه قضاء يومين يوم بدل صيام يوم العيد و يوم تمام الشهر و لو كانا بالعكس بأن كان شهر رمضان ناقصا و شوال تاما لم يجب عليه شيء لان زيادة شوال تجبر نقصان عيده و ان كانا تامين لزمه صيام يوم بدل يوم العيد و كذا لو كانا ناقصين و لو صام قبل رمضان فظهر له قبل دخوله صامه وجوبا و لو كان صام تطوعا فوافق شهر رمضان قيل اجزأه لمساواته لشعبان و قيل لايجزيه وقوفا فيما خالف الاصل على مورد النص و الاول قريب.

الرابع عشر وقت الامساك اول وقت صلوٰة الصبح فيجتمعان فى الوجوب الذاتي و يفترقان فى المقدمتين و اخره اول (وقت خ) صلوٰة المغرب و هو ذهاب الحمرة المشرقية و قيل غيبوبة القرص فعلى هذا لو غاب القرص جاز الافطار و ان رئى ضوء القرص على الجبال و الابنية العالية و العمل على الاول و اذا اشتبه وقت الافطار و الصلوٰة وجب الكف حتى يتيقن فان فرائض الله لاتؤدى بالشك.

الخامس عشر يستحب الدعاء عند رؤية (الهلال خ) بما روى عنهم عليهم السلام و هو مذكور فى كتب الادعية المروية.

السادس عشر يستحب تقديم الصلوٰة على الافطار ليصلى صائما الا ان تكون نفسه تنازعه او يكون له من ينتظره للافطار معه.

الفصل الثانى فى شرائطه و هى قسمان:

القسم الاول فى شرائط الوجوب و الاداء و فيه سبعة ابحاث:

الاول البلوغ و العقل شرطان فى وجوب الصوم كما تقدم فلو بلغ او افاق المجنون و المغمى عليه قبل طلوع الفجر وجب عليه صوم ذلك اليوم و لو كان ذلك بعده لم يجب و يستحب له الامساك مفطرا كان او صائما و لا قضاء عليه قال فى الخلاف امسك تأديبا و هو المشهور و قال فيه ايضا عليه الامساك وجوبا هذا اذا لم يتناول مفطرا قبل توجه التكليف و الاحوط الثانى.

الثانى الاسلام شرط فى الصحة لا فى الوجوب كما تقدم فلو اسلم قبل الفجر وجب صوم ذلك اليوم و ما بعده و ان اسلم بعد الفجر سقط صوم ذلك اليوم خاصة و امسك مستحبا اذا لم يتناول و قال فى المبسوط يجدد النية و يكون صومه

صحيحا يعنى ان اسلم قبل الزوال و الظاهر الاول و ان كان الثانى فيه قوة بل و فى الصبى و المجنون و المغمى عليه بالطريق الاولى.

الثالث الصحة شرط فى الوجوب اذا كان الصوم يزيد فى المرض او يبطئ بالبرء او يحدث به تغيير و لو فى اللون و قد تقدم اما الصحيح الذى يخاف المرض فان كان خوفه عن تجربة او اخبار خبير فالاقرب عدم وجوبه و الا فالاقرب الوجوب و من به شهوة غالبة للجماع يخاف ان تنشق انثياه كذلك و المستحاضة مثلهما.

الرابع الاقامة و نحوها ككثرة (ككثير خ) السفر و التردد فى النية ثلاثين يوما شرط فى الصحة و فى الوجوب الحاضر فالسفر الذى لايجب فيه قصر الصلوٰة لايجوز فيه الافطار على الصحيح اذا اتم صام و اذا قصر افطر خلافا لابن ادريس فى المتصيد للتجارة و قاصد اربعة فراسخ و لم يرد الرجوع ليومه على احد قولى الشيخ و لو صام المسافر لم يجزه الا ان يكون جاهلا بالحكم فلو نوى اقامة عشرة صام او ردد نيته (و خ) افطر الى ثلاثين يوما و هل يشترط تبييت نية السفر ام لا و الظاهر انه ان بيت افطر اى وقت كان اذا تجاوز حدود البلد و الا فان خرج قبل الزوال فكذلك و ان خرج بعد الزوال اتم صومه و قال السيد و ابن بابويه يقصر متى خرج و ان كان قبل الغروب و الاقوى الاول.

الخامس لايجوز الافطار قبل تجاوز حدود بلده او بلد اقامته بأن يخفى عليه الجدران و سماع الاذان فلو افطر قبل ذلك اثم و هل تلزمه الكفارة ام لا تقدم الخلاف فيمن افطر عامدا ثم اتاه مفسد الصوم و يمكن الفرق بين المقامين فان ذلك المفسد كان طاريا و هذا كان مقصودا و يرجح وجوب الكفارة هنا امكان ترك السفر و الاحتياط لايخفى.

السادس لو قدم المسافر او برئ المريض مفطرين امسكا مستحبا و عليهما القضاء و مثلهما الحائض اذا طهرت و الطاهر اذا حاضت و لو كان المسافر و المريض صائمين فان زال عذرهما قبل الزوال اتما وجوبا و اجزأهما و ان كان بعد الزوال امسكا مستحبا و قضيا و لو علم المسافر بانه يصل بلده او دار اقامته قبل

الزوال جاز له الافطار قبل وصوله حدود البلد و الصيام افضل .

السابع الخلو من الحيض و النفاس شرط فى صحة الصوم و لو زال عذرهما فى اثناء النهار و لو قبل الزوال لم يصح صومهما و وجب القضاء و كذا لو تجددا قبل الغروب و لو بشىء يسير .

القسم الثانى فى شرائط القضاء و فيه ابحاث :

الاول يشترط فى وجوب القضاء البلوغ حال الفوات فالصبى اذا فاته لم يقض و ان كان مميزا .

الثانى العقل فالمجنون و المغمى عليه لايجب عليهما قضاء ما فاتهما بعض الشهر او كله الا ما افاقا قبله الى اخره فلو افاقا فى اثناء يوم لم يجب قضاؤه و بعض علمائنا اشترط سبق النية فى المغمى عليه و ليس بشىء .

الثالث الاسلام شرط فى وجوب القضاء فالكافر الاصلى لايجب عليه القضاء اذا اسلم لما فاته حال كفره و لو اسلم فى اثناء الشهر لم يقض ما سبق اسلامه من الايام و لا اليوم الذى اسلم فيه الا ان يكون اسلامه قبل الفجر و قد افطر فيه اما المرتد فيقضى ما فاته زمان ردته سواء كانت ردته باعتقاد ما يوجب اعتقاده الكفر او بشكه فيما يكفر بالشك فيه و لو ارتد بعد عقد الصوم ثم عاد فى اثناء اليوم الذى ارتد فيه لم يفسد صومه على الاقوى و فيه خلاف .

الرابع لو زال عقله بسكر او بشرب مرقد وجب عليه قضاء ما فاته فيه .

الخامس قال الشيخ لو طرح فى حلق المغمى عليه او من زال عقله دواء لزمه القضاء اذا افاق كانه نظر الى ان سقوط القضاء عنه انه صائم او بحكم الصائم فاذا القى فى حلقه دواء فقد افطر و يلزمه القضاء و العلماء نظروا الى ان سقوط القضاء لكونه غير مكلف و كلام الشيخ ليس بجيد .

السادس شرائط القضاء هى شرائط الكفارة و زيادة فكل موضع يسقط فيه القضاء تسقط فيه الكفارة و لا عكس و قد تقدم ذكر اكثر ما تسقط فيه الكفارة مع ثبوت القضاء بثبوت شرائطه

السابع للمغمى عليه و الكافر القضاء لثبوت وجوبه و انما اسقط تفضلا .

الفصل الثالث فی احکامه و فیه ثلاثون بحثا:

الاول يتعين قضاء الفائت فی السنة التی فات فيها ما بينه و بين شهر رمضان الاتی فلو اخر المريض القضاء بعد برئه تهاونا من غير عزم حتى دخل الشهر الثانی صام الشهر الحاضر لتعين وجوبه و قضى الاول و كفر عن كل يوم بمد و قال الشيخ بمدين و الاول اظهر و الثانی احوط و قال ابن ادريس و ابوالصلاح بوجوب القضاء دون الصدقة و قال السيد و سلار بوجوب القضاء و سكتا عن الصدقة و الصحيح الاول و لو كان تأخيره مع العزم على القضاء حتى ادركه الثانی قبل ان يقضی وجب القضاء خاصة من غير صدقة و لو استمر به المرض الى الرمضان الثانی و لم يصح فيما بينهما صام الحاضر و اما القضاء عن الماضی فقال ابن بابويه يقضی و لا كفارة و قال الشيخان يكفر عن كل يوم بمد او بمدين على الخلاف و لا قضاء عليه و اختار العلامة الاول و الاجود عندی الثانی و على هذا اعنی ما اخترناه من عدم وجوب القضاء لو صام و لم يكفر فقال العلامة الوجه الإجزاء و عندی فيه اشكال.

الثانی ظاهر كلام الشيخ فی الخلاف اجزاء هذا فی المريض و المسافر و غيرهما ممن فاته الصوم كمن استمر به النوم و قيل لايتم (لايعم خ) الحكم بل لو كان العذر سفرا او مرضا و برئ فيما بين الرمضانين و لم يقض فانه لم يسقط عنه القضاء لكن المسافر لم يكفر و المريض الذی برئ و لم يقض ان كان ترك القضاء تهاونا وجب عليه مع القضاء الكفارة عن كل يوم بمد من طعام.

الثالث حكم ما زاد على رمضانين حكم رمضانين على حد سواء.

الرابع لو اخره سنتين او ازيد فالاقرب عدم تكرار الكفارة.

الخامس لو استمر به المرض حتى مات سقط القضاء و لا كفارة و يستحب ان يقضی عنه و لو برئ و تمكن من القضاء و لم يقض حتى مات فان كان عزمه على عدم القضاء اما لالقائه على وليه او تهاونا بالقضاء و عدم المبالاة او اخبره وليه بأن قال له وليه اقض عن نفسك فانی لااقضی عنك فالظاهر ان الولی لايتحمل عنه و ان كان عزمه على القضاء و سوَّف او تماهل حال السعة فلما حصل الضيق لم

يتمكن قضى عنه الولى.

السادس الذى يقضى عن الميت اكبر اولاده الذكور سواء كان بسبب مرض او سفر او غير ذلك مما تمكن من قضائه ببرء و اقامة و امثال ذلك و لم يقض تسويفا على نحو ما اشرنا اليه.

السابع[1] لو لم يخلف ولدا ذكرا و كان له اناث قال الشيخ يتصدق عن كل يوم بمدين بناء على ما يختاره و الاصح فى الصدقة مد نعم يستحب بمدين و قال المفيد لو فقد اكبر الولد فاكبر اهله من الذكور فان فقدوا فالنساء و هو ظاهر القدماء و فى رواية حماد بن عثمان و صحيحة حفص بن البخترى قال ابوعبدالله عليه السلام حين سألاه قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال هـ، ما يؤيد الاول و من قال بالثانى عمم الحكم فى كل وارث حتى الزوجين و المعتق و ضامن الجريرة و على هذا يقدم الاكبر (من ذكورهم فالاكبر خ) ثم الاناث على ترتيب مراتب الارث و هذا و ان كان احوط فالاول اظهر و اصح و اشهر.

الثامن ذهب المرتضى الى وجوب الصدقة اولا فان لم يكن له مال صام عنه وليه و الاقوى وجوب قضاء الولى عنه.

التاسع ان كان الولى واحدا تعين عليه قضاء الجميع و لو كانوا متعددين فى سن واحد كما لو كانا من امين قضوا بالحصص او تطوع به البعض فيسقط عن الاخرين و لو كانا توأمين وجب القضاء على المتأخر فى الخروج لانه الاكبر.

العاشر لو اتحد اليوم او انكسر كما لو كان الصيام ثلاثة ايام و كانا ولدين فالظاهر وجوبه عليهما من باب الكفائى و لو استنابا فيه غيرهما او تبرع احدهما بالاستنابة فالظاهر الإجزاء.

الحادى عشر مع عدم الولى تجب الصدقة من صلب (ثلث خ) المال لانها قد تكون بدلا منه فاذا عدم المبدل قام البدل مقامه.

الثانى عشر لو صام اجنبى عن الميت بغير قول الولى فالاولى عدم الإجزاء

---

[1] من السابع الى الثامن ليس فى النسخة التى هى بخط الشيخ المرحوم اعلى الله مقامه و لكن كان فى ساير النسخ و استنسخها الكاتب.

لان ذلك من تكليفات الولى و ان كان بالعرض و لهذا جاز الاستنابة و الاذن و الاستيجار و اذا وقع بامره او اذنه فالاقرب الإجزاء.

الثالث عشر كل صوم وجب على المريض و غيره كالمنذور و ما اشبهه اذا مات مع امكان القضاء و لم يقضه وجب على الولى القضاء عنه او الصدقة مع عدم الولى و لو وجب عليه صوم شهرين متتابعين ثم مات قال العلامة يتصدق عنه وليه عن شهر من مال الميت و الظاهر انه اما بمدين عن كل يوم او بمد و قضى عنه وليه شهرا و للولى ان يصوم الشهرين من غير صدقة انتهى، و هى معنى رواية الوشاء عن ابى الحسن عليه السلام قال سمعته يقول اذا مات رجل و عليه صيام شهرين متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الاول و يقضى عن الشهر الثانى هـ، و هذا الذى عليه العمل و قيل انما خصص عليه السلام الشهر الاول بالتصدق لاسقاط التتابع عن الولى تسهيلا للامر عليه و هو حسن.

الرابع عشر ان كان وجوب الشهرين على التعيين كما فى المنذورين على التعيين فكما ذكر و ان كان وجوبهما على التخيير كما فى الكفارة المخيرة فللولى ان يصوم شهرين او يتصدق من صلب مال الميت او يعتق من اصل المال او من مال الولى ان لم يكن للميت مال.

الخامس عشر قال الشيخ حكم المرأة فى ذلك حكم الرجل فما يفوتها فى زمن الحيض او السفر او المرض لايجب قضاؤه و لا الصدقة عنه الا مع تمكنها من القضاء و الاهمال فيجب على الولى القضاء او الصدقة كما قلنا فى الرجل خلافا لابن ادريس حيث خص القضاء بالرجل و لايبعد كون العبد كالحر لصدق الرجل عليه.

السادس عشر المسافر قيل حكمه حكم المريض فيراعى فيه تمكنه من المقام و (او خ) القضاء و لو بالاقامة فى اثناء السفر و قيل يقضى عنه مطلقا و تمكنه من الاداء بخلاف المريض و الاول اولى.

السابع عشر اذا مات المسافر مع تمكنه من القضاء وجب ان يقضى عنه و لو مات فى سفره فللشيخ قولان احدهما ما ذكره فى الخلاف انه لايجب و ثانيهما فى

التهذيب انه يجب و الاول اقوى وفاقا للخلاف .

الثامن عشر لو استأجر الولى غيره فالاقرب الإجزاء سواء عجز ام قدر .

التاسع عشر لو مات الولى و لمايقض فان لم يتمكن من القضاء فلا شىء على وليه و ان تمكن فقيل يجب عليه و قيل لوليه ان يتصدق من تركته و ان يستأجر و الظاهر عندى انه يتخير بين الثلاثة .

العشرون لو انكسر يوم فكفرض الكفاية فان لم يقم به احدهما وجب عليهما فلو كان من قضاء شهر رمضان فافطرا فيه بعد الزوال فالاقرب عدم الكفارة و لو قلنا بها فهل تتعدد عليهما بالسوية ام تتحد ام هى فرض كفاية ، الارجح عندى التعدد لتعدد السبب و هو الجرأة على مخالفة حد الله .

الحادى و العشرون لو افطر احدهما فى اليوم المنكسر فلا شىء عليه ان علم بقاء الاخر و ان لم يعلم اثم لا غير ما لم يعلم انه افطر .

الثانى و العشرون لو استأجر احدهما صاحبه على جميع الصيام بطلت الاجارة فى حصة الاجير و لو استأجره على ما يخصه فالاقرب الجواز .

الثالث و العشرون يجوز لقاضى شهر رمضان الافطار قبل الزوال مع السعة لا بعده فان افطر بعده لعذر من مرض و حيض و ما اشبه ذلك فلا شىء عليه و الا اطعم عشرة مساكين فان عجز صام ثلاثة ايام و لو تضيق لم يجز الافطار و لو قبل الزوال و لو افطر عمدا اثم و لا كفارة و ان وجبت الفدية بتأخيره عن شهر رمضان مع القضاء لكل يوم مد من الطعام .

الرابع و العشرون لو اجنب فى شهر رمضان و ترك الاغتسال ساهيا من اول الشهر الى اخره وجب عليه قضاء الصلوٰة بلا خلاف و اما الصوم فاوجب الشيخ قضاءه لصحيحة الحلبى عن الصادق عليه السلام و منعه ابن ادريس و الاول اصح للصحيحة المذكورة و رواية ابراهيم بن ميمون عنه عليه السلام .

الخامس و العشرون يستحب تتابع ايام قضاء شهر رمضان و ليس بواجب كاصله خلافا للدروس .

السادس و العشرون من كان عليه صوم واجب من شهر رمضان و غيره هل

يجوز له ان يصوم تطوعا قبل ان يأتي بالواجب قال المرتضى نعم و المشهور العدم و عليه الفتوى.

السابع و العشرون يجوز القضاء فی جميع ايام السنة الا العيدين و ايام التشريق لمن كان بمنى و ايام الحيض و النفاس و فی السفر و لايكن القضاء فی اشهر الحجة.

الثامن و العشرون لو اصبح جنبا فی قضاء شهر رمضان افطر ذلك اليوم و لم يجز له صومه سواء كان قضاء عن نفسه او قضاء وليه عنه و كل ما لايتعين صومه من الواجبات اما صوم التطوع فالاصح المروی صحة الصوم.

التاسع و العشرون لو اكل قاضی شهر رمضان او شرب ناسيا فالظاهر الصحة فيتم صومه و قال الشيخ بعدم اتمامه و هو ضعيف و مثله صوم التطوع على الصحيح.

الثلاثون لو مات المسافر قبل التمكن من القضاء فلا قضاء و لا كفارة و يستحب القضاء عنه و فی التهذيب يقضی ما فات فی السفر و لو مات فی رمضان لرواية منصور بن حازم عن ابی عبدالله عليه السلام فی الرجل يسافر فی شهر رمضان فيموت فقال يقضی عنه و مثلها فی المعنى رواية ابی حمزة عن ابی جعفر عليه السلام و رواية محمد بن مسلم عن ابی عبدالله عليه السلام.

المطلب الثامن فی بقية اقسام الصوم و فيه فصول:

(الفصل) الاول فی صوم الكفارات و ينقسم على اربعة اقسام:

القسم الاول ما يجب فيه الصوم مع غيره و هی كفارة قتل العمد يجب فيها العتق و الصيام و اطعام ستين مسكينا و ذلك ثابت بالنص و الاجماع فالنص مثل صحيحة عبدالله ابن سنان و بكير عن ابی عبدالله عليه السلام قال سئل المؤمن يقتل المؤمن متعمدا له توبة فقال ان قتله لايمانه فلا توبة له و ان قتله لغضب او سبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه و ان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا فلم يقتلوه اعطاهم الدية و اعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا و الحق بذلك من افطر على محرم فی

شهر رمضان عامدا على رواية عبدالسلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السلام و قد تقدم ترجيحنا للعمل بها.

(القسم) الثانى ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هو سبعة:

الاول صوم كفارة قتل الخطأ و هى التى ذكرها فى محكم كتابه قال عز من قائل و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و يؤيد معناها معنى اخبار كثيرة و هى صريحة فى الترتيب و ظاهر حكم المفيد و سلار بانها مخيرة ضعيف.

و الثانى صوم كفارة الظهار و قد ذكرها عز و جل فى كتابه فقال و الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به و الله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا و هذا ظاهر فى المدعى.

و الثالث صوم الافطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال و قد تقدم انها اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فمن لم يجد صام ثلاثة ايام.

و الرابع صوم كفارة اليمين و هى ايضا مرتبة من وجه و مخيرة من وجه قال تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم و لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم و احفظوا ايمانكم.

و الخامس صوم الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس فان عليه ان ينحر بدنة يوم النحر و مع العجز يصوم ثمانية عشر يوما رواه الشيخ فى الصحيح عن ضريس الكناسى عن ابى جعفر عليه السلام.

و السادس صوم كفارة جزاء الصيد و المراد من الصيد الصيد الذى فى كفارته ترتيب و هو النعامة و البقرة الوحشية و الظبى و ما الحق به كالثعلب و

الارنب ففى النعامة بدنة فلو تعذرت فيفض ثمنها على البر بضم الباء و هو الحنطة و اطعام ستين مسكينا و مع العجز عن الفض صيام ستين يوما و مع العجز يصوم ثمانية عشر يوما و فى البقرة الوحشية و الحمار الوحشى بقرة و لو تعذر فض ثمنها على البر و اطعام ثلاثين مسكينا و مع التعذر يصام تسعة ايام و فى الظبى و ما الحق به شاة و مع التعذر يفض ثمنها فيطعم عشرة و مع العجز يصام ثلاثة.

و السابع كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده و كفارة خدش المرأة وجهها او مع الادماء و نتفها شعر رأسها او جزها شعرها و هذا على قول لرواية خالد بن سدير عن الصادق (ع) قال و اذا شق زوج على امرأة (امرأته خ) او والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين و لا صلوٰة لهما حتى يكفرا و يتوبا من ذلك و اذا خدشت المرأة وجهها او جزت شعرها او نتفته ففى جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و فى خدش الوجه اذا ادمت و فى النتف كفارة حنث يمين هـ، و فى هذه اقوال اخر هل هى كفارة ظهار او كبيرة مخيرة او كفارة يمين او لا كفارة فيها اصلا كما هو المشهور.

(القسم) الثالث ما يكون الصوم فيه على جهة التخيير و هو خمسة:

الاول من افطر يوما من شهر رمضان عامدا فانه يتخير على المشهور بين ان يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا.

الثانى كفارة خلف النذر فيها اقوال: الاول انها ككفارة شهر رمضان و هو قول الشيخين و القاضى و التقى و ابن حمزة و العلامة فى المختلف و هو ظاهر مذهب على ابن بابويه، الثانى انها كفارة يمين و هو مذهب الصدوق لرواية حفص بن غياث عن الصادق، الثالث انها كفارة ظهار و هو قول الكراجكى فى تهذيبه، الرابع انها ان كانت كفارة نذر صوم فهى كبيرة مخيرة مثل كفارة شهر رمضان و الا فهى كفارة يمين و هو الاقوى.

الثالث كفارة العهد و المشهور بين الاصحاب انها كبيرة مخيرة و هو الظاهر و قيل كبيرة مرتبة و قيل انها كفارة يمين.

الرابع كفارة الاعتكاف الواجب فذهب الاكثر الى انها كبيرة مخيرة لرواية

سماعة قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذى افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا هـ، و قال ابن بابويه انها مرتبة لصحيحة زرارة قال سألت اباجعفر عليهما السلام عن المعتكف يجامع قال اذا فعل ذلك فعليه ما على المظاهر هـ، و هو اقوى.

الخامس كفارة حلق الرأس فى حال الاحرام قال تعالى و لاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك و او يدل على التخيير و الحق بهذا كفارة جز المرأة شعر رأسها فى المصاب فانها عند الاكثر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا لرواية خالد بن سدير المتقدمة و ابن ادريس جعلها مرتبة و بعضهم حكم بالاثم خاصة.

(القسم) الرابع ما هو مرتب على غيره مخير بينه و بين غيره و هو كفارة الواطئ امته المحرمة باذنه بدنة او بقرة او شاة و لايجزى الصيام فان عجز عن البدنة او البقرة تخير بين الشاة و بين صيام ثلاثة ايام.

الفصل الثانى فى بعض قواعد الصيام و فيها ابحاث:

الاول كل الصوم يلزم فيه التتابع بالاصل الا اربعة: الاول صوم النذر المجرد عن التتابع و ما فى معناه من عهد او يمين، الثانى صوم قضاء شهر رمضان، الثالث صوم جزاء الصيد، الرابع السبعة فى بدل الهدى على قول اكثر الاصحاب فى الاربعة فى الجملة.

الثانى اعلم ان كل صوم يشترط فيه التتابع اذا افطر فى اثنائه لعذر بنى بعد زوال العذر على ما صامه قبل موجب الافطار و لا فرق بين الشهرين و بين الثمانية عشر و الثلاثة و يستثنى من ذلك ثلاثة مواضع فان الافطار فيها موجب للاستيناف و ان كان لعذر: الاول صوم كفارة قضاء شهر رمضان و الثانى صوم كفارة اليمين و الثالث صوم كفارة ثلاثة الاعتكاف و اما الثلاثة الايام بدل الهدى فعلى وجه نذكره.

الثالث و كل صوم وجب فيه التتابع اذا افطر فى اثنائه لغير عذر استأنف الا ثلاثة مواضع :

الاول من وجب عليه صوم شهرين متتابعين اذا صام شهرا و من الثانى شيئا و لو يوما واحدا بنى فى الباقى على الاول و ان افطر لغير عذر و قيل هذا يستأنف .

الثانى من وجب عليه صوم شهر متتابع بنذر او شبهه فصام خمسة عشر يوما ثم افطر لغير عذر لم يبطل صومه و بنى عليه و لو كان قبل ذلك استأنف .

الثالث صوم ثلاثة ايام الهدى يشترط فيها التتابع فلو افطر فى اثنائها لغير عذر استأنف و كذا مع العذر الا فى موضع واحد و هو الوجه الذى اشرنا قبل هذا الكلام و هو ما اذا ظهر العيد فافطره و كان ظنه خلاف ذلك بشرط انه قد صام قبله يومين يوم التروية و يوم عرفة و لو لم يصم الا يوما او كان العذر غير العيد استأنف على الاشهر الاحوط و جوز الشيخ و الصدوقان الابتداء بيوم الحصبة و هو اليوم الثالث عشر و يومين بعده و لايصوم الثلاثة متفرقة كما فى رواية اسحٰق بن عمار و العمل على الاول .

الرابع الحق الشيخ فى المبسوط و الجمل بمن عليه شهر متتابع بنذر او شبهه من وجب عليه شهر فى كفارة قتل الخطأ (خطأ خ) او الظهار لكونه مملوكا لانه يجب عليه نصف ما يجب على الحر فتحقق المتابعة بخمسة عشر يوما على المشهور بين الاصحاب و لا بأس بالحاق الشيخ .

الخامس كل من وجب عليه صوم متتابع لايجوز له ان يبتدئ فى زمان لايسلم فيه فمن وجب عليه شهران متتابعان لم يجز له ان يصوم شعبان الا ان يصوم قبله و لو يوما اذا اعتبرنا الاكتفاء فى الشهر بالهلالى تاما كان او ناقصا على الظاهر و من اعتبر فى الشهر ثلاثين يوما لا بد من اعتبار تمامية شعبان ليحصل له التتابع بحصول احد و ثلاثين يوما اما بظهور تمام شعبان او باشتراط يومين قبله و الا استأنف و مستند عدم جواز الابتداء بزمان لايسلم فيه الصوم المتتابع صحيحة منصور بن حازم .

السادس قال الشيخ فى التهذيب من قتل رجلا خطأ فى اشهر الحرم يصوم

شهرين منها و ان دخل فيهما العيد و ايام التشريق لمن كان بمنى لما رواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل قتل رجلا خطأ فى الشهر الحرام قال تغلظ عليه العقوبة و عليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل فى هذا شىء قال و ما هو قلت يوم العيد و ايام التشريق قال يصوم فانه حق لزمه هـ، و مثلها حسنته الاخرى و بالجملة يشكل تخصيص العموم المجمع عليها بعد استقرار العمل على العموم بمثل هذه فالمعتمد تحريم صيام العيد و ايام التشريق.

الفصل الثالث فى بعض ملحقاته و توابعه و فيها ابحاث:

الاول يكره للمسافر النكاح فلو قدم من سفره و هو مفطر و قد طهرت من الحيض جاز الوطء و لو غرته و قالت انى مفطرة فجامع فلا كفارة عليه و وجبت عليها الكفارة خاصة و لو علم بصومها فان طاوعته وجبت عليها الكفارة دونه و لو اكرهها فلا كفارة عليه عنه و الاقرب وجوبها عليه عنها.

الثانى يكره السفر فى شهر رمضان للصائم الا لضرورة او مضى ثلاثة و عشرين يوما.

الثالث من وجب عليه شهران متتابعان فعجز (فان عجز خ) عن ذلك صام ثمانية عشر يوما بدل كل عشرة ثلاثة ايام.

الرابع لو نذر صوم يوم من شهر رمضان او ازيد قيل لاينعقد قاله السيد و ابوالصلاح و ابن ادريس لان صومه معتبر فلايفيد النذر شيئا و الاقرب انعقاده فعلى هذا يجوز ترامى النذر و تعدده و تتعدد الكفارة بتعدده كما لو نذر الواجب و نذر النذرة (النذر خ) و نذر نذره و نذر نذر نذره و هكذا و الفائدة وجوب الكفارة مع المخالفة و لو نذر صوم يوم معين او ايام كذلك فوافق المنذور المعين ان يكون مسافرا افطر و قضى و لو نذر صوم الدهر و استثنى صوم الايام التى يحرم صيامها انعقد نذره و لايصوم سفره الا مع التقييد و لايحرم عليه السفر و لكن الاقرب الاحوط وجوب الفدية عن كل يوم بمد او بمدين على قول الشيخ و ذلك لانه كالعاجز عن صوم النذر على الاصح للروايات الكثيرة و لايجب اتمام

المنذور مطلقا بالشروع فيه يوما كان او شهرا على المشهور الاصح خلافا للحلبى فلو كان عليه قضاء من شهر رمضان قبل النذر او وجب عليه بعد النذر لزمه صوم القضاء مقدما على النذر و لا كفارة عليه ان كان الافطار الموجب للقضاء لعذر لكون صوم القضاء مستثنى من صوم الدهر فلايتحقق منه خلف النذر فلاتجب الكفارة و لو كان الافطار لا لعذر لم يكن القضاء عنه مستثنى من اطلاق صيام الدهر فتلزمه الكفارة و كذلك لو صام القضاء حينئذ و افطر و لو قبل الزوال و لو وجبت على صائم الدهر بنذر كفارة مخيرة او مرتبة فالظاهر انه لايصوم عن الكفارة بل ينتقل فرضه الى غير الصوم فى المرتب و المخير اذ ليس لصيام الكفارة وقت.

الخامس لو نذر صوم يوم قدوم زيد فالمشهور انه لاينعقد لان اوله غير لازم فكذا باقيه لان الصوم لايتجزأ و قال الشيخ ان وافق قدومه قبل الزوال و لم يكن تناول شيئا مفطرا جدد النية و صام ذلك اليوم و ان كان بعده افطر و لا قضاء فيما بعد و الاولى ان يقال ان علم يوم قدومه قبل طلوع فجره كما لو ارسل اليه بانى غدا ادخل البلد فان عقد النذر بعد الاخبار قبل طلوع الفجر و ان كان قبل الاخبار فكذلك لجواز اخباره قبل دخوله فيساوى الفرض الاول فينعقد النذر من غير لزوم تجزئ الصوم و لو نذر صيام يوم قدومه دائما سقط وجوب صيام اليوم الذى جاء فيه على المشهور و ان جاء بعد الزوال على رأى الشيخ و مع سبق العلم على الاولى وجب صومه فيما بعد دائما و اذا اتفق فى شهر رمضان صامه عن شهر رمضان و سقط النذر و لا قضاء و لو صامه عن النذر وقع عن شهر رمضان و لا قضاء على الاقوى و قيل لايجزئ عن واحد منهما لان المقصود غير مطلوب و المطلوب غير مقصود.

السادس لو نذر صوم يوم دائما فوجب عليه شهران متتابعان قال الشيخ يصوم فى الاول عن الكفارة ليحصل التتابع و اذا صام من الثانى شيئا صام ما بقى من الايام عن النذر و قيل يسقط التكليف بالصوم و قال العلامة فى التحرير و الاقرب صيام ذلك اليوم عن النذر و لايسقط به التتابع و لا فرق بين تقدم وجوب الشهرين

و تأخيره هـ، اقول الاقرب انه ان كان وجوب الشهرين عن الكفارة فكما قال العلامة مع احتمال اعتبار التأخر فى تقديم النذر و التقدم فى تأخير النذر و ان كان وجوبهما و تعينهما عن نذر او تحمل عن الغير قدم السابق فى الوجوب و التعين.

السابع لو عين سنة سقطت الايام المحرمة اداء و قضاء و شهر رمضان ان لم نقل بجواز نذر الواجب و الا دخل فى النذر و تتعدد الكفارة و لو نذر سنة مطلقة اتم بدل المحرمة و بدل شهر رمضان.

الثامن اذا نذر شهرا كفاه ما بين الهلالين و ان كان تسعة و عشرين او يصوم ثلاثين يوما و فى الاثناء تتعين الثلاثون.

التاسع من كان عليه صوم واجب يجوز له نذر الصوم و يقدم النذر ان عينه بوقت على ما فى ذمته اذا لم يكن معينا و لو كان الواجب معينا قبل النذر قدم الواجب ان لم يكن النذر معينا و لو كان معينا و الواجب معينا و تدافعا بطل المسبوق فى الوجود و لو كانا غير معينين تخير فى التقديم على الاقرب و يقدم قضاء شهر رمضان على النذر مع تضيق القضاء و مع العكس بالعكس و مع التدافع يقدم القضاء على النذر المطلق اذا تضيق و يبطل المعين.

العاشر لو نذر صوم داود عليه السلام يصوم يوما و يفطر يوما فوالى الصوم قال ابوالصلاح لو والى الصوم او الافطار لم يجز و لزمه الاستيناف و ان كان مضطرا بنى و قال ابن ادريس وجبت عليه كفارة خلف النذر و عند العلامة انه يجزئ و لا كفارة و هذه الاقوال مبنية على اعتبارات استنبطت من احتمالات مقصود الناذر من ان الافطار هل هو منذور بالقصد و كونه راجحا لتوقف الهيئة المقصودة عليه بالذات قال ابن ادريس يجب عليه اذا والى بين الايام كفارة خلف النذر لمخالفته للنذر ام الافطار مقصود للهيئة الخاصة لا لنفسه اذ لاتتحقق (لايتحقق خ) الا بالافطار لان المقصود بالنذر صوم يوم بعد يوم ثم صوم يوم بعد يوم و هكذا فبهذا الاعتبار قال ابوالصلاح يجب الاستيناف فانه لما والى كان كمن لم يفعل شيئا ام المقصود بالذات بالنذر الايام المتفرقة سواء وقع بين اليومين المقصودين يوم افطار ام يوم صيام غير مقصود بالنذر الخاص فعلى هذا الاعتبار

بنى الفاضل الحكم بالاجزاء و الاقرب عندى ما ذهب اليه ابو الصلاح.

الحادى عشر لو عين زمانا فاتفق مريضا فالاقرب قضاؤه و لو اتفقت حائضا قيل كذلك و يحتمل الفرق بين من تعلم عادتها المستقرة وقتا و عددا فلا قضاء و ان جاز تبدل العادة و تغيرها و لذا تترك العبادة بمجرد رؤية الدم مع امكان الاستحاضة و بين من لم تثبت لها عادة فتقضى.

الثانى عشر لو حلف على صيام يوم وجب و كذا لو حلف على عدم الافطار فى الندب او نذر الاتمام او عدم الافطار لانه اذا حلف او نذر تمحض الندب واجبا فينوى الوجوب حين النذر او اليمين لانه هو وقت الانعقاد الواجبى و الظاهر ان اللزوم يسرى فيه عند العقد بالموجب مع النية فى كل وقت يمكن فيه تجديد نية الندب لمن لم ينو الصيام من طلوع الفجر بل جوزنا كما تقدم تجديد النية فى الندب الى ما قبل الغروب بلحظة و هذا لوجوب (الوجوب خ) الاحق كذلك بخلاف ما لو نذر او حلف على اللزوم فى بعض اليوم فانه يلغو و قال ابن الجنيد لو حلف الايفطر و سأله الافطار من وجب عليه حقه افطر و كفر و فيه انه ان كان الطالب هو الاب افطر و لا كفارة لتوقف نذره و يمينه على اذن ابيه و ان كان غير الاب فلا افطار و لو نذر او حلف باذن ابيه وجب الصوم فلو سأله الافطار فهل يلزمه لان العلة الموجبة لم تتغير ام لا لانه باذنه وجب و البقاء على الواجب طاعة الله سبحانه و لايجوز طاعة المخلوق فى معصية الخالق و الاول قريب.

الثالث عشر من (لو خ) نذر صوم يوم بعينه فقدم صومه لم يجزه و لو نذر الصوم لا على وجه التقرب لم ينعقد نذره و لو نذر صوما و لم يعين المقدار اجزأه صوم يوم واحد و لو نذر ان يصوم زمانا و لم يعين كان عليه صيام خمسة اشهر و لو نذر حينا كان عليه ستة اشهر و لو نذر العبد بغير اذن مولاه و الزوجة بغير اذن زوجها لم ينعقد منجزا و هل يقع من اصله باطلا او يقف على الاجازة فان اجاز اصح الاصح (لاصح خ) الثانى و كذا الولد مع الوالد.

الرابع عشر لو نذر ان يصوم فى بلد معين فللشيخ قولان احدهما سقوط التعيين اصلا فيصوم اين شاء و الاخر ثبوته ان كان لذلك البلد مزية كمكة و

المدينة و الا فلا و لو قيل بعدم اشتراط الرجحان فى انعقاد النذر انعقد بدون مزية الظاهر الاشتراط فالاصح قوله الثانى.

الفصل الرابع فى باقى التوابع و فيه ابحاث:

الاول الشيخ الكبير و العجوز اذا عجزا عن الصوم افطرا اجماعا و كذا ان اطاقاه بمشقة شديدة و يتصدقان عن كل يوم بمد من طعام على المشهور المختار و قال الشيخ بمدين كما تقدم و هل تجب الصدقة ام لا قال الشيخ بالوجوب و قال السيد بعدمه و قال المفيد ان عجزا بالكلية فلا قضاء و لا صدقة و ان اطاقاه بمشقة فلا قضاء و وجبت عليهما الصدقة قال العلامة فى المختلف و الوجه قول المفيد لقوله تعالى و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين دل بعمومه على سقوط الفدية عن الذين لايطيقونه و الاقوى قول المفيد و اما قول الشيخ لست اعرف بالتفصيل نصا فترده الاية و على كل حال لو عجزا عن الصدقة سقطت اجماعا.

الثانى اكثر الروايات على ان قدر الصدقة مد و فى بعضها مدان و للشيخ فى تقدير الصدقة قولان ففى النهاية و المبسوط عن كل يوم مدان مع القدرة و مع العجز مد و فى الاستبصار مد و قيل يحمل المدين على الاستحباب و المد على الوجوب و الاقوى ما فى الاستبصار.

الثالث ذو العطاش و العطاش كغراب داء يصيب الانسان فيشرب و لايروى و حكمه فى الصيام ان كان لايرجى زواله افطر و تصدق عن كل يوم بمد او بمدين على الخلاف و لا قضاء عليه و ان كان يرجى زواله افطر اجماعا و يجب القضاء مع البرء و حينئذ اوجب الشيخ الكفارة و قال المفيد و الشيخ لا كفارة عليه و الاحوط قول الشيخ و هل يجب على ذى العطاش الاقتصار على ما يسد به الرمق ام يجوز له التملى من الاكل و الشرب قيل يجب الاقتصار لرواية عمار عن ابى عبدالله عليه السلام و قيل بالثانى و كذلك حكم الشيخ و الشيخة و الاحوط الاول و الاظهر الثانى على كراهة.

الرابع الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار فى شهر رمضان و يقضيان مع الصدقة عن كل يوم بمد من طعام كما تدل عليه صحيحة

محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليهما السلام سواء خافتا على انفسهما ام على الولد لاطلاق الصحيحة المتقدمة و قيل ان خافتا على انفسهما (ام على الولد خ) افطرتا و قضتا و لا كفارة و اصل التفصيل و الاشتراط من الشافعى و لا وجه له مع وجود الروايات المطلقة.

الخامس من يسوغ له الافطار يكره له التملى من الطعام و الشراب كالمريض و المسافر و الحائض و الشيخ و الشيخة و ذى العطاش و الحامل و المرضعة كما قال الصادق عليه السلام فى صحيحة عبدالله بن سنان انى اذا سافرت فى شهر رمضان ماآكل الا القوت و لااشرب كل الماء و اما الجماع فهل يكره لهؤلاء ام يحرم قولان و فى صحيحة ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال ان الله عز و جل رخص للمسافر فى الافطار و التقصير رحمة و تخفيفا لموضع التعب و النصب و وعث السفر و لم يرخص له فى مجامعة النساء فى السفر بالنهار فى شهر رمضان و مثل معناها صحيحة ابن مسلم و فى صحيحة عمر بن يزيد قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان أله ان يصيب من النساء قال نعم و مثل معناها صحيحة عبدالملك بن عتبة الهاشمى و فيها قال عليه السلام لا بأس فللقول الثانى الاولتان و للاول الاخيرتان جمعا و الاول اشبه.

السادس قد تقدم ان الذين يلزمهم اتمام الصلوٰة فى السفر لكون سفرهم اكثر من حضرهم يجب عليهم الصيام و تفصيل ذلك قد ذكرناه فى الصلوٰة فى الرسالة الحيدرية و غيرهم يجب عليهم الافطار فى السفر و الافطار مقرون بالتقصير و بالعكس على الاصح و لو افطر المسافر قبل خفاء الاذان و توارى الجدران لزمه القضاء و الكفارة و هى العتق او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و قد تقدم تتمة هذا الكلام و لو افطر بعد توارى الجدران و خفاء الاذان ففى وجوب الافطار و سقوط الكفارة خلاف مبنى على ان المعتبر فيهما حصول شرائط قصر الصلوٰة و مع زيادة تبييت النية اولا بل يكفى خروجه قبل الزوال او لايعتبر شىء من ذلك بل يكفى تجاوز الحدود (و لو خ) قبل الغروب فالسيد و على بن بابويه و ابن ادريس و ابن ابى عقيل و ابن الجنيد ذهبوا الى ان

شرائط الافطار شرائط قصر الصلوٰة و قال المفيد ان خرج قبل الزوال وجب عليه الافطار و القصر فی الصلوٰة و بعد الزوال يجب القصر فی الصلوٰة و الاتمام فی الصوم و اختاره ابوالصلاح و اوجب الامساك و القضاء اذا خرج بعد الزوال و اعتبر الشيخ فی الخروج قبل الزوال للافطار تبييت النية و ان لم يبيت النية و خرج بعد طلوع الفجر اتم يومه و ليس عليه قضاؤه و ان بيت النية فی الليل و لم يتفق له الخروج الا بعد الزوال فعليه الامساك و القضاء و فی كتابی الاخبار اذا بيت النية و خرج قبل الزوال افطر و بعد الزوال استحب له اتمام الصوم و جاز له الافطار و الاقوی ما اختاره المفيد.

الفصل الخامس فی المحظور من الصيام و فيه ابحاث:

الاول يحرم صوم العيدين و ايام التشريق يوم القر و يوم النفر (النقر خ) و يوم الصدر و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر لمن كان بمنی ناسكا و الاحوط عدم التقييد.

الثانی صوم يوم الثلاثين من شعبان بنية انه من شهر رمضان مع عدم تبينه و لو صامه من شعبان فلا بأس و ان كان بنحو ما تقدم.

الثالث صوم الصمت و هو ان ينوی الصوم ساكتا و قد اجمع العلماء علی تحريمه لعدم مشروعيته فی ملة الاسلام و لقول علی بن الحسين عليهما السلام فی رواية الزهری المتقدمة و صوم الوصال حرام و صوم الصمت حرام و اكثر الاصحاب علی انه يقع الصوم بهذه النية باطلا للنهی عنه لبدعيته فی الاسلام و احتمل بعضهم الصحة لصحة الامتثال بالامساك عن المفطرات و النهی متوجه (يتوجه خ) الی الصمت و هو خارج عن حقيقة الصوم و فی الكافی عن الصادق عليه السلام ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم انی نذرت للرحمٰن صوما ای صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم و غضوا ابصاركم الحديث، و الاول هو المعتمد.

الرابع صوم الوصال و هو ان ينوی صوم يوم و ليلة الی السحر و قيل هو ان يصوم يومين مع ليلة بينهما و هو محرم بما (كما خ) تقدم عن علی بن الحسين

عليهما السلام و روى الكلينى فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال المواصل فى الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر فى السحر و بالجملة هو ممنوع منه و يتحقق بادخال جزء من الليل فى نية صوم النهار و احتمال الصحة فيه كما فى صوم الصمت و القول بالبطلان فى هذا كالقول فى صوم الصمت.

الخامس ان تصوم المرأة ندبا مع نهى زوجها و المملوك مع نهى سيده و الولد مع نهى والده و الظاهر ان الام كالاب فى توقف صيام الابن على اذنها و ان الاب آكد لما رواه فى الكافى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من فقه الضيف الايصوم تطوعا الا باذن صاحبه و من طاعة المرأة لزوجها الاتصوم تطوعا الا باذن زوجها و من صلاح العبد و طاعته و نصحه لمولاه الايصوم تطوعا الا باذن مولاه و امره و من بر الولد لابويه الايصوم تطوعا الا باذن ابويه و امرهما و الا كان الضيف جاهلا و كانت المرأة عاصية و كان العبد فاسقا عاصيا و كان الولد عاقا اما لو كان بدون نهى هؤلاء فانه يكون معلقا واقفا على الاجازة و لايقع باطلا قبل الاذن على الاصح.

السادس صوم الواجب سفرا للنهى عنه الا النذر المشروط فى اصل العقد بالسفر و ثلاثة ايام للعاجز عن دم المتعة و لمن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا و عجز عن البدنة ان يصوم ثمانية عشر يوما.

الفصل السادس فى المندوب من الصيام و هو بعد الايام الممنوع من صيامها لايختص وقتا كصيام ايام السنة فان الصوم جنة من النار بمعنى انه موجب للعفو عن الذنوب الموجبة للنار و قد يختص وقتا و هو افضله المؤكد منه و فيه ابحاث:

الاول صوم ثلاثة ايام من كل شهر اول خميس من العشر الاول و اول اربعاء من العشر الاواسط و اخر خميس من العشر الاواخر من الشهر فقد قال صلى الله عليه و آله ان صومهن يعدل صوم الدهر و يذهبن بوحر الصدر هـ، و الوحر الوسوسة و انما كان صومها يعدل صوم الدهر لان السنة (الحسنة ظ) بعشر حسنات فالثلاثة الايام تعدل صيام شهر كل يوم عشرة ايام و روى انها اول اربعاء و اول خميس و اخر اربعاء فهى اربعاءان بينهما خميس و المشهور خميسان بينهما

اربعاء كما فى الروايات الكثيرة و منها موثقة زرارة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام بما جرت السنة من الصوم فقال ثلاثة ايام من كل شهر الخميس فى العشر الاول و الاربعاء فى العشر الاوسط و الخميس فى العشر الاخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنة فى الصوم قال نعم.

تتمة فيها فوائد ذكرها فى المدارك:

الاولى روى ابن بابويه فى الصحيح عن عبدالله بن المغيرة عن حبيب الخثعمى قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اخبرنى عن التطوع و عن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لااصوم قال صم.

الثانية روى ابن بابويه ايضا عن الفضيل بن يسار عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا صام احدكم الثلاثة الايام من الشهر فلايجادلن احدا و لايجهل و لايسرع الى الحلف و الايمان بالله و ان جهل عليه فليتحمل.

الثالثة قال على بن بابويه فى رسالته الى ولده اذا اردت سفرا و اردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة ايام للشهر الذى تريد الخروج فيه (منه خ) و لم نقف له فى ذلك على مستند بل قد روى الكلينى رضى الله عنه ما ينافيه فانه روى عن المرزبان بن عمران قال قلت للرضا عليه السلام اريد السفر فاصوم لشهرى الذى اسافر فيه قال لا قلت فاذا قدمت اقضيه قال لا كما لاتصوم كذلك لاتقضى انتهى، و من الفوائد انه يستحب لمن لم يصمها قضاؤها لرواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال و لايقضى شيئا من صوم التطوع الا الثلاثة الايام التى كان يصومها من كل شهر و منها انه لو كان فواتها لمرض او سفر لم يتأكد استحباب قضائها، روى الكلينى فى الصحيح عن سعد بن سعد الاشعرى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن صوم ثلاثة ايام فى الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا هـ، اقول و ظاهرها نفى الوجوب او التأكيد تخفيفا على المكلفين اذ ربما يطول السفر و يثقل القضاء و ليس ذلك لنفى الاستحباب اذ الصوم فى اصله مستحب لانه جنة من النار فنفى سند المدارك للاستحباب مدخول

و تدل على ما قلنا رواية عذافر قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اصوم هذه الثلاثة الايام فى الشهر فربما سافرت و ربما اصابتنى علة فيجب على قضاؤها قال فقال لى انما يجب الفرض و اما غير الفرض فانت فيه بالخيار قلت بالخيار فى السفر و المرض قال فقال المرض قد وضع الله عنك و السفر ان شئت فاقضه و ان لم تقضه فلا جناح عليك هـ. فنفى وجوب القضاء فى السفر فيبقى الاستحباب و اما فى المريض فيتجه لهذه الرواية تفضلا منه تعالى و يقوى ضعفها عمومات الاخبار و منها تأخير هذه الثلاثة من الصيف الى الشتاء اختيارا للصحيح عن الحسن بن ابى حمزة قال قلت لابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام انى قد اشتد على صيام ثلاثة ايام فى كل شهر اؤخر (اؤخره خ) فى الصيف الى الشتاء فانى اجده اهون على قال نعم فاحفظها هـ، و فى رواية الحسن بن راشد قال قلت لابى عبدالله و ابى الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر فى الايام القصار يصومه قال لا بأس و منها انه ان عجز استحب له ان يتصدق عن كل يوم بدرهم كما فى رواية عقبة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام جعلت فداك انى قد كبرت و ضعفت عن الصيام كيف اصنع بهذه الثلاثة الايام فى كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد قال لعلها كثرت عندك و انت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله على لسابغة فقال يا عقبة لاطعام مسلم خير من صيام شهر هـ، او يتصدق عن كل يوم بمد من طعام لصحيحة العيص بن القاسم قال سالته عمن لم يصم الثلاثة الايام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام هل فيه فداء قال مد من طعام هـ.

الثانى صوم ايام البيض و هى اليوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر روى فى علل الشرايع باسناده الى ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول ان ادم لما عصى ربه عز و جل ناداه مناد من لدن العرش يا ادم اخرج من جوارى فانه لايجاورنى احد عصانى فبكى و بكت الملائكة فبعث الله عز و جل ادم الى الارض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت و بكت و انتحبت و قالت يا رب خلفا (خلقا ظ) خلقته و نفخت فيه من روحك و اسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا فنادى مناد من السماء صم لربك فصام فوافق

يومه (صومه خ) ثلاثة عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم الرابع عشر ان صم لربك فصام فذهب ثلثا السواد ثم نودى يوم خمسة عشر بالصيام فصام فاصبح و قد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض للذى رد الله عز و جل فيه على ادم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا ادم هذه الثلثة الايام جعلها لك و لولدك فمن صامها فى كل شهر فكأنما صام الدهر هـ.

الثالث صوم (يوم خ) الغدير و هو اليوم الثامن عشر من ذى الحجة، روى عن الصادق عليه السلام ان صومه يعدل صيام ستين شهرا و ضعف الرواية منجبر بالشهرة التى هى كالاجماع بل هى اجماع فى هذا المقام كما حققناه فى رسالتنا فى الاجماع و هذا اليوم احد الايام الاربعة فى السنة التى يصام فيهن كل واحد منها يعدل ستين شهرا او سنة كما فى الرواية الاخرى و الظاهر ان المراد بالستين السنة الستين الشهر.

الرابع صوم مولد النبى صلى الله عليه و آله و هو اليوم السابع عشر من شهر ربيع الاول على الاشهر من الروايات و فى رواية الكلينى انه الثانى عشر من شهر ربيع الاول و هو موافق لروايات (لرواية خ) العامة فيحمل على التقية و روى الشيخ عن ابى اسحٰق بن عبدالله العلوى العريضى عن ابى الحسن الثالث عليه السلام انه قال له يا اباسحٰق جئت تسألنى عن الايام التى يصام فيهن و هى الاربعة اولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه و آله الى خلقه رحمة للعالمين و يوم مولده صلى الله عليه و آله و هو السابع عشر من ربيع الاول و يوم الخامس و العشرون من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير و فيه اقام رسول الله صلى الله عليه و آله اخاه عليا عليه السلام علما للناس و اماما من بعده هـ، و صوم هذا اليوم يعدل صيام ستين شهرا.

الخامس صوم يوم دحو الارض من تحت الكعبة و مما يدل على استحباب صومه و انه يعدل صوم ستين شهرا ما رواه ابن بابويه فى الصحيح عن الحسن بن على الوشا قال كنت مع ابى و انا غلام فتعشينا عند الرضا عليه السلام ليلة خمس و عشرين من ذى القعدة فقال له ليلة خمس و عشرين من ذى القعدة ولد فيها

ابراهيم عليه السلام و ولد فيها عيسى بن مريم عليهما السلام و فيها دحيت الارض من تحت الكعبة فمن صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا.

السادس صوم يوم عرفة لمن لم يضعفه عن الدعاء مع تحقق هلال ذى الحجة لئلايشتبه يوم عرفة بيوم العيد فاستحباب صوم يوم عرفة مشروط بهذين الامرين و هما الايضعفه الصيام عن الدعاء و الايشتبه بيوم العيد و مستند الشرطين ما رواه فى الفقيه عن حنان بن سدير عن ابيه قال سألته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابى عليه السلام لايصومه قلت و لم جعلت فداك قال يوم عرفة يوم دعاء و مسألة فاتخوف ان يضعفنى عن الدعاء و اكره ان اصومه اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم الاضحى و ليس بيوم صوم و عن ابى الحسن عليه السلام قال صوم يوم عرفة يعدل السنة و قال لم يصمه الحسن عليه السلام و صامه الحسين عليه السلام قال الصادق عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة و يوم عرفة كفارة سنتين.

السابع صوم يوم عاشوراء على وجه الحزن و قد اختلف (اختلفت خ) فيه الروايات فورد ان صومه كفارة سنة و ورد ان من صامه كان حظه من ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد و هو النار و الشيخ فى الاستبصار جمع بينهما بان من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن بمصاب آل محمد صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته فقد اصاب و من صامه على ما يعتقده مخالفونا فيه من الفضل فى صومه و التبرك به و الاعتقاد لبركته و سعادته فقد اثم و نقل هذا الجمع عن شيخه المفيد و هو جمع حسن و عن عبدالملك قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشورا من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوصر فيه الحسين عليه السلام و اصحابه رضى الله عنهم بكربلاء و اجتمع عليه خيل اهل الشام و اناخوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين صلوات الله عليه و اصحابه كرم الله وجوههم و ايقنوا الايأتى الحسين عليه السلام ناصر و لايمدد اهل العراق بابى المستضعف الغريب ثم قال عليه السلام و اما يوم عاشورا فيوم اصيب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين

اصحابه و اصحابه حوله صرعى عرى أفصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على اهل السماء و اهل الارض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و اهل الشام غضب الله عليهم و على ذراريهم و ذلك يوم بكت جميع بقاع الارض خلا بقعة الشام فمن صام او تبرك به حشره الله مع آل (اولاد خ) زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه و من ادخر الى منزله ذخيرة اعقبه الله نفاقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن اهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك هـ، و فى الفقيه و التهذيب عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما يتفل يوم عاشورا فى افواه اطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه و يقول لاتطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون عن (من خ) ريق رسول الله صلى الله عليه و آله و كانت الوحش تصوم يوم عاشورا على عهد داود عليه السلام هـ، و يلحق بهذا فوائد:

الاولى روى الشيخ عن عبدالله بن سنان قال دخلت على ابى عبدالله عليه السلام فى يوم عاشوراء فالفيته كاسف اللون ظاهر الحزن و دموعه تتحدر من عينيه كاللؤلؤ المتساقط قلت يا ابن رسول الله مم بكاؤك لاابكى الله عينيك فقال لى أفى غفلة انت أماعلمت ان الحسين بن على اصيب فى مثل هذا اليوم فقلت يا سيدى فما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبييت و افطره من غير تشميت و لاتجعله صوم يوم كملا و ليكن افطارك بعد العصر بساعة على شربة من ماء فانه فى ذلك الوقت من ذلك اليوم انجلت الهيجاء عن آل الرسول صلى الله عليه و آله و انكشفت الملحمة عنهم هـ، و المراد من الصوم من غير تبييت عدم العزم على اتمامه (اتمام خ) لانه ليس صياما و انما هو امساك و ترك الملاذ للحزن و الافطار من غير فرح،

الثانية اختلف فى صوم يوم عاشورا هل كان واجبا قبل الاسلام ام لا و ظاهر رواية محمد بن مسلم و زرارة عن ابى جعفر عليهما السلام انه كان واجبا قبل نزول وجوب (صيام خ) شهر رمضان فلما نزل وجوب صيام شهر رمضان ترك، الثالثة

قال العلامة فى المنتهى يوم عاشورا هو العاشر من المحرم و به قال سعيد بن مسيب و الحسن البصرى و روى عن ابن عباس انه قال التاسع من المحرم و الاشهر الاول و هو المعتمد.

الثامن صوم اول ذى الحجة، روى الكلينى عن ابى الحسن الاول عليه السلام انه قال فى اول يوم من ذى الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمٰن فمن صام ذلك اليوم كتب الله صوم ستين شهرا هـ، و روى ابن بابويه عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه قال من صام اول يوم من ذى الحجة كتب الله له ثمانين شهرا فان صام التسع كتب الله عز و جل له صوم الدهر هـ.

التاسع صوم يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة و فيه باهل رسول الله صلى الله عليه و آله نصارى نجران بامير المؤمنين و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و روى ان امير المؤمنين صلوات الله عليه تصدق فيه بخاتمه فى حال ركوعه و انزل الله تعالى فيه فى حقه عليه السلام انما وليكم الله و رسوله و الذين امنوا الذين يقيمون الصلوٰة و يؤتون الزكوٰة و هم راكعون و من يتول الله و رسوله و الذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون و قيل ان ارادة المباهلة كانت فى اليوم الخامس و العشرين و التصدق بالخاتم فى الرابع و العشرين و قيل بالعكس و الحاصل انما اختار رسول الله صلى الله عليه و آله هذا اليوم للمباهلة لعلمه بكمال صلاحيته لاستجابة الدعاء و جريان العناية الالهية بتصدق صاحب مقام الولاية الكبرى بخاتمه فيه لشرف رتبة اختص بها من بين سائر ايام السنة و ذلك من اعظم النعم التى يجب شكرها فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة لان الصوم من افاضل مراتب الشكر و اما خصوص نص فيه على صومه فلم نقف عليه و بالجملة فالمشهور استحباب صوم الرابع و العشرين من ذى حجة الحرام على انه يوم المباهلة او يوم التصدق بالخاتم و صوم الخامس و العشرين منه على انه يوم المباهلة او يوم التصدق بالخاتم.

العاشر صوم كل خميس و كل جمعة و كذلك كل اثنين لما رواه اسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه و آله كان يصوم الاثنين و الخميس فسئل عن ذلك فقال

ان اعمال العباد تعرض يوم الاثنين و يوم الخميس و رواية ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال رأيته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد فقال كلا انه يوم خفض و دعة هـ.

الحادى عشر صوم شهر رجب، ففى الفقيه روى كثيرة عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان نوحا ركب السفينة اول يوم من رجب فامر من معه ان يصوموا ذلك اليوم و قال من صام ذلك اليوم تباعدت عنه النار مسيرة سنة و من صام سبعة ايام اغلقت عنه ابواب النيران السبعة و من صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنان الثمانية و من صام خمسة عشر يوما اعطى مسألته و من صام خمسة و عشرين يوما قيل له استأنف العمل فقد غفر الله لك و من زاد زاده الله عز و جل و قال ابوالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام رجب شهر عظيم يضاعف الله فيه الحسنات و يمحو فيه السيئات و من صام يوما من رجب تباعدت عنه النار مسيرة سنة و من صام ثلاثة ايام وجبت له الجنة و عنه عليه السلام انه قال رجب نهر فى الجنة اشد بياضا من اللبن و احلى من العسل من صام يوما منه سقاه الله من ذلك النهر هـ.

الثانى عشر صوم شعبان، عن ابى جعفر عن ابيه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من صام شعبان كان له طهرا و من كل زلة و وصمة و بادرة قال ابوحمزة قلت لابى جعفر عليه السلام ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و النذر فى المعصية فقلت فما البادرة قال اليمين عند الغضب و التوبة منها الندم عليها و عن عبدالله بن مرحوم الازدى قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول من صام اول يوم من شعبان وجبت له الجنة البتة و من صام يومين نظر الله اليه فى كل يوم و ليلة فى دار الدنيا و دام نظره اليه فى الجنة و من صام ثلاثة ايام زار الله فى عرشه من جنته فى كل يوم هـ، و ما ورد من النهى عن صومه و انه ماصامه احد من الائمة عليهم السلام فمحمول على صومه بنية الفرض و الوجوب كما هو رأى بعض المبتدعين مثل ابى الخطاب محمد بن مقلاص لعنه الله و اصحابه فانهم يقولون ان من افطر فيه لزمه (من خ) الكفارة ما يلزم من افطر يوما من شهر رمضان فورد عنهم عليهم السلام الانكار لذلك و انه لم يصمه احد منهم

على جهة الوجوب.

الفصل السابع فى المكروه من الصيام و فيه ابحاث:

الاول صوم يوم عرفة لمن يضعفه الصوم عن الدعاء او مع الشك فى هلال ذى الحجة و مستند الاول قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة و ان خشيت ان تضعف عن ذلك فلاتصمه و النهى عنه للكراهة هنا كما ان الامر به هناك للاستحباب و مستند الثانى قوله عليه السلام فى رواية سدير المتقدمة و اكره ان اصومه يعنى يوم عرفة اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم و تحقق الكراهة بحصول الغيم ليلة الثلاثين من ذى القعدة و ان لم يتحدث الناس بتقدمه.

الثانى صوم النافلة فى السفر عدا ثلاثة ايام بالمدينة للحاجة و قيل بتحريم صيام النافلة فى السفر عدا ثلاثة ايام صيام الحاجة بالمدينة كما ذكرنا و الاول اشبه.

الثالث صوم الضيف نافلة من دون اذن مضيفه و قيل لايقع باطلا الا مع النهى فيفسد و قيل يقع فاسدا و الاصح انه بدون النهى يقع صحيحا على كراهة.

الرابع صوم الولد من غير اذن والده بل و والدته على المشهور و قال المحقق فى المختصر النافع انه غير صحيح و الاصح الاول.

الخامس صوم المرأة ندبا بغير اذنه مع عدم نهيه و كذا صوم العبد على احتمال و لا اشكال فى فساد صومها مع نهى زوجها و فساد صوم العبد مع نهى سيده و اما بدون نهيهما فقيل كذلك و الاولى وقوفه على الاجازة.

السادس الصوم ندبا لمن دعى الى طعام سواء كان معمولا له ام لا و سواء كان اول النهار او (ام خ) اخره و سواء من تشق عليه ترك الاجابة ام لا و سواء تعرض لذلك ام لا و مستند ذلك مثل ما روى عن عقبة بن صالح قال دخلت على جميل بن دراج و بين يديه خوان عليه عسانية ياكل منها فقال ادن فكل فقلت انى صائم فتركنى حتى اكلها فلم يبق منها الا اليسير عزم على الا افطرت فقلت له الاكان هذا قبل الساعة فقال اردت بذلك ادبك ثم قال سمعت اباعبدالله عليه

السلام يقول ايما رجل مؤمن دخل على اخيه و هو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة هـ، و فى الصحيح عن جميل بن دراج قال قال ابوعبدالله عليه السلام من دخل على اخيه و هو صائم فافطر عنده و لم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة هـ، العسانية و فى نسخة العشانية قال فى الصحاح العسن بالضم الشحم القديم و فى القاموس عشانة كثمامة لقاطة التمر.

تذنيب قد تقدم انه يستحب الامساك تاديبا و ان لم يكن صوما فى سبعة مواطن:

الاول المسافر اذا قدم اهله او بلدا عزم فيه الاقامة عشرة او ازيد بعد الزوال او قبله و قد تناول قبل ان يصل حدود البلد.

الثانى المجنون اذا افاق بعد طلوع الفجر.

الثالث المغمى عليه اذا افاق كذلك.

الرابع المريض اذا برئ و اطاق الصيام بعد الزوال و لم يكن تناول مفطرا.

الخامس الحائض و النفساء اذا طهرتا بعد الفجر او حاضت قبل الغروب او نفست.

السادس الصبى اذا بلغ بعد الفجر.

السابع الكافر اذا اسلم بعد طلوع الفجر و كذلك من افطر لعلة كما تقدم فى قول زين العابدين عليه السلام فى قوله و كذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تأديبا و ليس بفرض الحديث، و هو مجمل ما تقدم ذكره.

ختام لايجب صوم النافلة بالشروع فيه و له الافطار اى وقت شاء و يكره ذلك بعد الزوال اما جواز الافطار الى الغروب فلقول الصادق عليه السلام فى رواية عبدالله بن سنان قال عليه السلام صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك و بين الليل متى شئت الحديث، و اما كراهة الافطار بعد الزوال فلرواية مسعدة بن صدقة عن ابى عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا

بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم هـ، اى ثبت و الجمع بين الروايتين دليل الكراهة.

و هذا ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة من احكام الصوم و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين وقع الفراغ من تسويدها بيد مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى فى ليلة الاثنين بعد مضى ثلاث ساعات و ربع ساعة منها و هى السادسة من شهر رجب سنة ١٢٣٦ ست و ثلاثين بعد المأتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و آله الف الف صلوٰة و سلام و تحية حامدا مصليا مسلما مستغفرا.

الرسالة الفقهية
فى تكليف الكافر و المخالف بالفروع
فى جواب الشاه زاده محمدعلى ميرزا

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الفقهية



بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى انه قد وردت علىّ مسألة شريفة تشتمل على ابحاثٍ لطيفة من الجناب العالى الشأن شديد الاركان عضد الدولة الغراء و ركن السلطنة الزهراء حليف السعادة و جليل الرفادة المحترم الاعظم و الاجل الاكرم ذى الطالع المسعود الاشمّ الاميرزا محمدعلى الشاه زاده زاد الله ارفاده و اجزل امداده و امدّه بنصره و تأييده و زادَه و مدّ ظلال شفقته و رأفته على عباده و احيى بماء تَعَطُّفِه و بركةِ شَفقتِه ميْتَ بلادِه انه على كل شى ء قدير و بالاجابة جدير و هى قوله الشريف اصلح الله احواله و بلغه من الخيرات آماله فى مبدئه و مآله امين :

هل الكافر مكلّف بالفروع ام لا و على التكليف هل يجب عليه القضاء اذا اسلم ام لا و ان كانت التكاليف وضعيّة و اذا استبصر من كان على غير الطريقة الحقّة من فرق المسلمين هل تكون عبادته التى وقعت منه موافقة لتلك الطريقة صحيحةً ام لا و ايضا المعاملات الواقعة منه و المناكح و سائر العقود و الايقاعات الواقعة على الطريقة التى كان عليها هل يُقَرّ عليها و تُقبل منه ام لا.

اقول اما الكافر فهو على قسمين كافر اَصْلى و كافر بالارتداد و الكافر بالارتداد فطرى و ملّىّ فامّا الكافر الاصلى فاختلف العلماء فى شانه هل هو مكلّف بالفروع ام لا و المشهور بين اصحابِنا انه مكلّف بل ادّعى كثير من العلماء اجماع الفرقة المحقّة على انّ الكفّار مكلّفون بجميع الفروع و انّما لم يصح منهم الصلوٰة مثلاً لَوْ صَلّوا لانّ شرط صحتها و هو التقرب ممتنع منهم لتوقّفه على الاسلام و ليس امتناع شرط الصحة منهم مانعاً من ايجابها عليهم لان هذا الشرط ممكن فى حقّهم فانّهم قادرون على الاسلام متمكنون منه و اىّ فرقٍ بين تكليف المحدث بالصلوٰة بأن يتطهّر و يصلى و بين تكليف الكافر بالصلوٰة بان يسلم و يصلى مع ما فى ذلك

من مصلحة المكلّف لانه اذا نُبِّه على ان الاسلام وحده ليس هو المطلوب بل المطلوب هو و فروعه و احكامه عَرفَ بان نفع الفروع للمكلف و دفع العذاب على تركها من اعظم مصالح المكلف و هذا معلوم عند جميع الكفار بأن محمّدا صلى الله عليه و اله انّما يأمر بالاسلام لاقامة حدود فروعه و ما يترتب عليه و لهذا اخبر سبحانه عن حال الكفار يوم القيٰمة حين قيل لهم ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلّين و لم نك نطعم المسكين و كنّا نخوض مع الخائضين و الدليل على ان هؤلاء كفار قوله تعالى عنهم و كنّا نكذب بيوم الدين ، نعم خالف بعضُ شذّاذٍ منا مثل الملاّ محسن و حكم بأن الكفار غير مكلّفين بالفروع لتوهم دلالة حديث الكافى فى قوله (ع) كيف يصلّى و هو لا يشهَدُ ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و اله و الظاهر انّ المراد منه انّه اذا لم يقر بهذه الشهادة التى هى ركن الاسلام و اصله كيف يفعل ما هو فرع كالصلوٰة و هذا احتمال مُسَاوٍ ان لم يكن راجحاً و اذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و قد وافق مذهب كثير من العامّة فى ذلك فان اكثرهم قائل بعدم تكليف الكفّار بالفروع لعدم الفائدة و قد سمعتَ بَعْضَ ما فيه من الفائدة و امّا انّ الكافر الاصلى اذا اسلم هل يجب عليه القضاء ام لَا ، فالمعلوم بين المسلمين انّه لايجب عليه الْقضاء لما فات وقته من الاحكام الشرعية كالصلوٰة و الصوم و امّا الزكوٰة فنص المحقق فى المعتبر و العلامة بسقوطها لحديث الاسلام يجبّ ما قبله و توقّف فى المدارك فى ذلك و امّا مثل الحج فانه يجب عليه ان بقيت استطاعته الى بعد الاسلام لانّه لم يفت وقته و هذه مستندها اجماع المسلمين و الادلّة النقلية و كذلك العقلية لان عدم القضاء لطف به داع الى طلب الاسلام تفضّلاً منه و تخفيفا كما لم يوجب قضاء الصلوٰة على الحائض اذا طهرت تخفيفاً لَا اَنّها ليست مكلّفةً و لا مخاطبةً بها بل هى مخاطبة بها و لهذا وجب عليها الصوم قضاء و وجبت عليها الصلوٰة و لكنها اسقطها عنها تخفيفاً و لهذا قال عليه السلٰم تقعد ايّام اقرائها يعنى عن الصلوٰة و لم يقل لم تجب عليها الصلوٰة فلمّا اسقط القضاء تخفيفاً لكثرة الصلوٰة بقى وجوب الصوم بالامر الاوّل لقلتِه و قد حقّقنا فى الاصول انّ وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بالامر الاول و ان الامر الثانى انّما هو لبيان ما

وجب فى الوقت فيجب قضاؤه اذا فات و ما وجَب للوقت فلايجب قضاؤه اذا فات و الّا لكان هذا الامر الثانى مؤسِّساً للحكم فيكون الفعل اداء لا قضاء فكذلك حكم الكافر فانه كان مكلّفا فلما اسلم تفضّل الله عليه باسقاطِ ما فاتَ وقته و اليه الاشارة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و قوله (ص) الاسلام يَجُبُّ ما قبله اما ما كانت من الاحكام الوضعيّة مثل الجنابة اذا وقعت منه حال الكفر فانه اذا اسلم وجب عليه الغسل و ان اغتسل حال كفره، هذا حكم العبادات على سبيل الاجمال و امّا العقود و الايقاعات فيقرّون عليها اذا لم تناف الحق كما لو اسلم على اكثر من اربع نساء فانه يتخيّر منهن اربعاً و يخلّى الباقى و كذا لو كان تحته ما لاتحل له فى مذهب الحق كالام و البنت فانه يفرّق بينهما و اذا ترافع الخصمان منهم الينا تخيّر الحاكم بين ان يحكم بينهم بالحق و بين ان يردّهم الى ملتهم و بالجملة هذه و ما اشبهها مفصّلة فى كتب الفقه، هذا اذا كان الكافر اصليا سواء كان منتحلا ام معطِّلا و امّا ان كان كفره عن ارتداد سواء كان مسلما ثم كفر و هذا هو الفطرى و هو ما كان حين تولّده ابواه مسلمين اوْ احدهما و كذا ابو ابيه على الظاهر ام كان كافراً ثم اسلم ثم كفر و هذا الملّى فانه يجب عليه قضاء ما وجب عليه زمانَ ردّته لانه ترك ما كلف به متعمّدا امّا وجوب القضاء على المرتدّ الملّى اذا تاب فهو ظاهر لانه اذا تاب قبلت توبته اذا اعترف بما انكر و ندم على ما صدر منه و هذا لا اشكال فيه و حكم هذا لو ارتدّ ثانياً و استُتيبَ و تاب فكذلك فان فعل ذلك ثلاثا قُتِل فى الثالثة او فى الرابعة على الاحتياط و امواله باقية ما دام فى الحيوٰة على ملكه و قال فى المبسوط اذا التحق بدار الحرب يزول ملكه و ينتقل المال الى ورثته و الى بيت المال ان لم يكن له وارث و قال العلّامة يحفظها الحاكم فان عاد فهو احق و ان مات فهى لورثته و هذا اولى لجواز عوده الى الاسلام ما دام حيا، هذا اذا كان رجلاً و امّا اذا كان المرتد فطريّاً فانه لايستتاب بل يجب قتله فان لم يعلم بردته احد او لم يقدر على قتله و تاب و ندم فهل تقبل توبته ام لا قيل لاتقبل توبته و عليه يكون القضاء لما وقع زمان ردته واجباً و يجوز لوليه القضاء عنه ان كان حجّاً او مطلقاً على احتمالٍ سواء قتل قبل التوبة او بعدها او لم يقتل لعدم التمكن من قتله

و ان تاب و لم يحكم بقبولها لانّه يوسّع عليه بعمل وليّه و ان كان فى النار يخفّف عنه بعض العذاب عند اوّل دخوله النار مفرّقاً بحيث لايشعر بالتخفيف ليصدق عليه قوله تعالى و لايخفّف عنهم من عذابها جمعاً بينه و بين ما دلّ على التخفيف بحمل التخفيف على حال الابتداء مثل ما لو استحق بعمله خمسين ضِعْفاً من العذاب و كان عمل وليّه له يقابل ثلاثين ضعفاً عشر سنين فانه عند اول دخوله النار يعذّب بعشرين ضعفا من العذاب عشر سنين و بعد عشر سنين يعذّب بالخمسين فقد خفّف عنه ثلاثين و لم يجد التخفيف بخلاف ما لو عذّب بالخمسين اوّلا ثم بالعشرين فانه يجد التخفيف و الله سبحانه قد اخبر بنفيه فافهم و قيل بقبول توبته فى الاخرة خاصّة بمعنى انه لايسقط عنه القتل بعد ثبوته عند الحاكم و امّا فى الاخرة فانه يغفر له اذا علم الله منه صدق الندم و هو الاصح عندى و على هذا تحلّ له زوجته بعقدٍ جديد بعده العدّة بل و قبل انقضاء العدة على الظاهر بعقدٍ جديد كذلك و لايرجع اليه امواله لانها انتقلت الى ورثته و لايملك شيئا الّا ما يستأنفه و يجب عليه قضاء جميع ما فاته و يؤول امره انشاء الله تعالى الَى عَفوِ اللهِ سبحانه لانّه مخاطب بالتوبة و مطلوب بقضاء ما قَصَّر فيه فلو انه لم يقبل منه لزم منع المكلّف من اللّطف المبذول له و تكليف ما لايطاق و الله سبحانه اكرم من ذلك لانه كان بالمؤمنين رحيما و ان كان امرأة استُتيبَتْ فان تابَتْ و الّا ضربت اوقاتَ الصلوٰة و تحبس و تضرب اوقات الصلوٰة و يُضَيّق عليها فى المطعم و المشرب حتى تتوب اَوْ تموت و ان كانت عن فطرةٍ و حكمها حكم الرجل فى غير القتل و قضاء الوليّ عنه فانّه لايكون لها وليّ يقضى عنها شيئاً من العبادات بل يَلْزَمُها قضاء زمان ردّتها بعد التوبة و يجوز ان توصى بقضائها من مالها.

و قوله ايده الله بمدده و وفّقه للخيرات و الاعمال الصالحات فى امسه لغده:

و اذا استبصر من كان على غير الطّريقة الحقّة من فرق المسلمين هل تكون عبادَتُه التى وقعَتْ مِنْهُ موافقة لتلك الطريقة صحيحة ام لا.

اقول ظاهر عبارات اكثر الاصحاب ان فتاويهم متوافقة على ان المخالف للحق اذا استبصر لايقضى شيئا من اعماله التى عملها فى وقت ضلالته اذا اوقعها

موافقة لمذهبه اَوْ لِما يعتقده و قال ابن الجنيد و ابن البراج اذا حج المخالف ثم استبصر وجبت عليه الاعادة و ان كان ما اتى به موافقا لمذهبه و الذى يظهر لى عن النظر فى مستند احكامهم ان المخالف بقولٍ مطلق اذا استبصر لم يجب عليه قضاء الصلوٰة و الصوم اذا وقع منه ذلك موافقاً لمذهبه و معتقده معاً لانّه اذا كان كذلك كان مُمْتثلاً لامر الله فى تديّنه فيكون بذلك خارجاً عن عهدة التكليف ظاهرا و ان كان مقصِراً فى الحقيقة حيث انّه لاينفعه هذا العمل فى الاخرة و لايدخل به الجنّة لانه لم كن متوالياً باهل البيت عليهم السلٰم و قد تظافرت الروايات من طرقنا و طرق العامّة انّ كلّ عملٍ لايكون مشفوعاً بولاية على بن ابى طالب عليه السلٰم يكون يوم القيٰمة هباء منثورا فمن ذلك ما رواه الصدوق باسناده الى على بن الحسين عليهما السلٰم قال لو ان رجلا عُمِّر ما عُمِّرَ نوح فى قومه الف سنة الّا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل بين الركن و المقام ثم لقى الله عز و جل بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئا و عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلٰم قال قال رسول الله (ص) لعلى (ع) لو ان عبداً عبد الله الف عام ماقبل الله ذلك منه الا بولايتك و ولاية الائمة من ولدك و ان ولايتك لايقبلها الله الا بالبراءة من اعدائك و اعداء الائمة من ولدك بذلك اخبرنى جبرئيل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من طرقهم عن ابى سعيد الخدرى قال سمعت رسول الله (ص) اذا كان يوم القيٰمة امر الله الملكين يقعدان على الصراط فلايجوز احد الّا ببراءةِ اميرالمؤمنين و من لم تكن له براءة اميرالمؤمنين اكبّه الله على منخريه فى النار و ذلك قوله تعالى و قفوهم انهم مسئولون، قلتُ فداك ابى و امى يا رسول الله ما معنى براءة اميرالمؤمنين قال مكتوب لا اله الّا الله محمد رسول الله اميرالمؤمنين على بن ابى طالب وصى رسول الله (ص) و عن ابى سليمٰن راعى رسول الله (ص) قال سمعت رسول الله (ص) يقول ليلة اسرى بى الى السماء قال لى الجليل جل جلاله آمن الرسول الى ان قال تعالى يا محمد لو ان عبدا من عبيدى عبدنى حتى ينقطع و يصير كالشِنِّ البالى ثم اتانى جاحداً لولايتكم الحديث، و عن عبدالله بن العباس قال قال رسول الله (ص) الى ان قال قال تعالى فى حق على عليه السلٰم و انى آليتُ بعزتى

الّاادخلَ النار احداً تولّاه و سلم له و للاوصياء من بعده و لاادخل الجنة من ترك ولايته و التسليم له و للاوصياء من بعده و حق القول منّى لأملئن جهنم و اطباقها من اعدائه وَ لأملئنّ الجنّة من اوليائه و شيعته، و الاحاديث من الفريقين لاتحصى فاذا ثبت انه ممتثل لظاهر الامر كان لعمله ثواب ينفعه فى الدنيا او فى البرزخ و قد يخفّف عنه بعض العذاب كما مر و قول الشهيد الثانى (ره) فى الروض و اعلم ان هذا الحكم لايقتضى صحة عبادة المخالف فى نفسها بل الحق انّها فاسدة و ان جمعت الشرائط المعتبرة فيها غير الايمان و ان الايمان شرط فى صحة الصلوٰة كما ان الاسلام شرط فيها اذ لو كانت صحيحة لاستحق عليها الثواب و هو لايحصل الّا فى الاخرة بالجنّة و شرط دخولها عندنا الايمان اجماعاً و لان جلّ المخالفين او كلهم لايصلّون بجميع الشرائط المعتبرة عندنا و قد وقع الاتّفاق و دلّت النصوص على بطلان الصلوٰة بالاخلال بشرط او فعل مناف من غير تقييد الخ انتهى، فيه اَبحاثٌ عليه لايحسن الاستقصاء فيها لعدم الفائدة الا انّه لا بد للتنبيه على شى ء منها على جهة الاقتصار فنقول قوله لايقتضى الصحة، فيه ان الصحة لها وجوه منها كونها مسقطة للقضاء و ما نحن فيه منها فان المخالف لو اخلّ بشى ء مبطل عنده فان الشهيد رحمه الله يحكم بوجوب القضاء عليه مع انه ان كان ما فعل منافيا عندنا فما حكم فيه بعدم القضاء قد فعل فيه منافيا عندنا و لو انه غسل الرجلين اختيارا فما الفرق بين الحالين الّا الحكم بالصحة المسقطة للقضاء و هذا منها لانه قبل هذا الكلام قال و لاتجب عليهم اعادة ما صلّوه صحيحاً و يجب قضاء ما تركوه او فعَلوهُ فاسداً الخ، فاذا كان ما فعلوه صحيحاً عندهم فاسداً عندنا مطلقا و ما فعلوه فاسداً عندهم فاسداً عندنا فما الفرق بينهما و يلزم من هذه الصحة عندهم عدم القضاء اذا استبصر عندنا و ليس ذلك الّا لكونها مقبولة غاية ما يقال ان الصحة قد يستلزم الثواب و نحن نقول بموجبه ففى صحيح العجلى عن ابى عبدالله عليه السلام قال و سألته عن رجل و هو من بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متديّن ثم منّ الله عليه بمعرفة هذا الامر يقضى حجة الاسلام فقال يقضى احب الىّ و قال و كل عملٍ عمله و هو فى حال نصبه و ضلالته ثم منّ الله عليه بمعرفة الولاية فانه يؤجر

عليه الّا الزكوٰة فانه يعيدها لانه قد وضعها فى غير موضعها لانها لاهل الولاية و اما الصلوٰة و الحج و الصيام فليس عليه قضاء فقوله عليه السلٰم فانه يؤجر عليه، صريح فى استحقاقه الثواب المستلزم للصحة فقول الشهيد رحمه الله اذ لو كانت صحيحة لاستحق عليها الثواب ليس بشى ء و انما حكم بذلك حيث جعل الصحة واحدة و هى فى الحقيقة متعدّدة فصحيحة ثوابها فى الدنيا خاصّة و صحيحة ثوابها فى البرزخ و صحيحة ثوابها فى الاخرة بدخول الجنّة فالاولى و الثانية لايشترط فيها الايمان بل يكفى الاسلام و امّا الثالثة فيشترط فيها الايمان و هذا المقام يطول فى بيانه و تفصيله الكلام و لسنا بصدده و الحاصل انّ الذى يظهر لى ان المخالف بقول مطلقٍ اذا استبصر لم يجب عليه قضاء صلاته و صومه اذا كانا موافقين لمذهبه و معتقده معاً قال العلامة فى المختلف لنا انه مأمورٌ به فيخرج عن العهدة و فى الصحيحة المتقدمة و الاخبار الآتية دلالة صريحة عليه و امّا زكوٰته فانه يجب عليه قضاؤها اجماعا و للصحيحة المتقدمة و الاحاديث الآتية المعلّلة بانه دفعها الى غير مالكها لان مالكها المستحقون من اهل الولاية خاصة للاخبار و الاجماع و لعموم قوله تعالى قل هى للذين آمنوا فى الحيوٰة الدنيا خالصة يوم القيٰمة و لو دفعها المخالف الى المستحق من اهل الولاية جهلاً بحكم مذهبه ظنّا منه انّها تجزى اجزأت و لم تجب عليه الاعادة كما دلّت عليه مفاهيم الاخبار و لو ظن انّها لاتجزى و قلنا انها تجب فى العين فلايبعد السقوط و لو قلنا انها يجب فى الذمّة فالظاهر وجوب الاعادة ح و زكوٰة الفطرة بحكم الزكوٰة و امّا حجّه فانه لايجب عليه قضاؤه على جهة الفرض و انّما يستحبّ له قضاؤه و لقائل ان يقول انّما يستحبّ الاستحباب المؤكّد قضاء الحج خاصة لخصوص النصوص فيه دون غيره و عدم ذكر غيره من الصلوٰة و الصيام فى الاعادة بل ربما ورد النهى عن الاعادة كما فى خبر سليمٰن بن خالد الاقطع حين استبصر و كان زيديّا و فى كتاب سعد انه خرج مع زيد فافلتَ فمنّ الله عليه و تاب من ذلك و رجع الى الحق قبل موته و رضى ابوعبدالله عليه السلٰم عنه بعد سخطه و توجّع لموته قال للصادق عليه السلٰم انى مذ عرفتُ هذا الامر اصلّى فى كلّ يوم صلاتين و اقضى ما فاتنى قبل معرفتى فقال عليه

السلٰم لاتفعل فان الحال التى كنتَ عليها اعظم من ترك ما تركتَ من الصلوٰة قال الشهيد الثانى رحمه الله بعد نقل هذا الخبر و الاجماع واقع على عدم العمل بظاهره فان ما تركه المخالف يجب عليه قضاؤه انما الكلام فيما يفعله و قد ذكر الاصحاب ان سليمن بن خالد كان يقضى صلاته التى صلّاها فسمّاها فائتةً باعتبار اخلاله فيها بما اخلّ به من الشرائط و الاركان و هذا الحديث يؤيد ما قلناه من ان الصلوٰة فاسدة و لكن لايجب قضاؤها انتهى.

اقول المفهوم من هذا الخبر ان المراد منه غير ما فهمه رحمه الله بل المراد انه يعيد ما صلّاه و يقضى ما فاته مما لم يفعله لان الاصل فى العطف المغايرة و التفسير على خلاف الاصل فنهاه عليه السلٰم عن قضاء ما صلّاه و ما لم يصلّه يعلم السائل حكمه لانه من اهل العلم فقوله (ره) و الاجماع واقع على عدم العمل بظاهره انّما يتوجّه على الوجه الثانى الذى ذكره من جعل العطف تفسيرّيا و لا ضرورة داعية الى ذلك مع امكان حمل العطف على اصله من اقتضائه و قوله عليه السلٰم فان الحالة التى كنتَ عليها الخ، لايوجب حمل العطف على التفسير لان لنا مندوحة عنه و ذلك انّه لمّا نهاه عن اعادة ما صلّاه لزعمه انّه اذا لم يأت بها على هيئة ما بعد استبصاره فقد ترك منها من الشرائط و الاركان ما يوجب القضاء فاخبره عليه السلٰم انّه كما عفى عنه فى الركن الاعظم الذى هو عمود الدين بل هو كلّ الدين حقيقة مع انه لم يأتِ بشى ء منه و هو ولايتهم و الايتمام بهم عفى عنه فى بعض الشرائط و الاركان من عملٍ اتى به و اجتهد فيه و امّا ما ذكره على الوجه الثانى فلا بأس به و لكن لايحسن ان يقال انّ الاجماع واقع على عدم العمل بظاهره بقولٍ مطلقٍ لان ظاهره ان العطف يقتضى المغايرة و امّا حمله على التفسيرى فهو خلاف ظاهره و مما يدل على ما ادّعيناه من كون الصلوٰة و الصيام لايجب فيهما القضاء و لايستحبّ الّا على وجه الاحتياط الاستحبابى لمن يقول به و ان لم يتعيّن الموجب للقضاء بل مع ظهور الصحة و اسقاط القضاء و هذا شى ء اخر غير ما نحن فيه ما تقدم من رواية بريد بن معٰوية العجلى من قول الصادق عليه السلٰم و كل عملٍ عمِلَهُ و هو فى حال نُصبه و ضلالته ثم مَنّ الله عليه بالولاية فانهُ يؤجر عليه.

اقول فدخل فيه جميع الاعمال المأمور بها و منها الحجّ فانه يؤجر عليه و ما يؤجر عليه لايجب قضاؤه عن عدم امتثالٍ كما لو ترك العمل او افسده فانه يجب قضاؤه عن عدم امتثال و لايؤجر على ما ترك اوْ افسده متعمّدا اوْ مُفرّطا و قولنا عن عدم امتثالٍ احترازاً عن القضاء الواجب بعد الامتثال فى بعض الاحكام كاعادةِ الصلوٰة وجوباً للمتيمّم عند بعضِ العلماء فى بعض الصور كمن منعه الزحام يوم الجمعة عن الوضوء و المجامع اختياراً مع العلم بعدم الماء و كفاقد الطهورين على قولٍ قد اخترناه فلما اقتضى حكم العموم شمول جميع الاعمال مع عروض موانع لبعضها تمنعها من مطلق التساوى فى الموضوعية لان هذه الموانع اذا عرضت تغيّر الموضوع و تغيّره موجب لتغيّر الحكم استثنى عليه السلام الزكوٰة فقال (ع) الّا الزكوٰة يعنى لايؤجر عليها فانه يعيدُهَا لانه وضعها فى غير موضعها لانّها لاهل الولاية يعنى انها مال الغير و لايجوز التصرّف فى مال الغير بغير اذنه فلمّا تصرّفَ فيه بغير اذنه كان غير ممتثل للامر فلم يؤجر على اخراجها فتجب عليه اعادتها و هل يجوز له الرجوع على مَن اعطاه الزكوٰة و هو غير مستحق لها لكونه من اهل الخلاف ام لا لانه تصرّف فيه باذنه احتمالا فيحتمل ان له الرجوع لانه لم يعطه مجّانا و تبرّعا و انّما اعطاه لانّه اهل لذلك فكما يطالَبُ هو بها و ان كان يزعم انه ماقصّر فى الاخراج كذلك الآخِذُ لها لانه انما اخذَها على جهة الاستحقاق و هو لايستحقّ و يحتمل انه ان كانت موجودة فله الرجوع لما ذكر و اِنْ تَصرّف فيها و اتلفها فليس له ذلك لانّه تصرف فى مالٍ باذن مالكه و لم يعلم ان الزكوٰة تعيّنت بالمدفوع و لاسيما ان قيل بانّها يتعلق بالذّمة و على القول بانها تتعلّق بالعين فالمالك مخيّر فى اخراجها من ايّ الانواع او الاصناف من ماله المماثل او بالقيمة من غير المماثل و يحتمل انّه ليس له الرجوع مطلقا لانه ملّكه ايّاها بالاعطاء معتقداً لذلك و الاوّل عندى اجود و عليه فللفقير الامامى الرجوع على ايّهما شاء لانّها قد تعيّنت بالاعطاء فان رجع على المالك رجع المالك على الفقير المخالف و ان رجع على الفقير المخالف فالظاهر براءة ذمة المالك و استثنى عليه السلٰم الحجّ مع انه قال قد قضى فريضته فقال و لو حج لكان احب اليّ و هو ما رواه بُريد بن معٰوية

العجلی فی الصحیح قال سألتُ اباعبدالله علیه السلٰم عن رجل حج و هو لایعرف هذا الامر ثم مَنّ الله علیه بمعرفته و الدِّینونة به اعلیه حجة الاسلام او قد قضی فریضتَهُ قال علیه السلٰم قد قضی فریضته و لو حجّ لکان احبَّ الیّ و عن عمر بن اذینة فی الحسن قال کتبتُ الی ابی عبدالله علیه السلٰم اسأله عن رجل حج و لایدری و لایعرف هذا الامر ثم منَّ علیه بمعرفته و الدینونة به اعلیه حجة الاسلام او قد قضی قال قد قضی فریضةَ اللهِ و الحج احبّ الیّ ، فقوله علیه السلٰم قد قضی فریضة الله ، یدل صریحاً علی عدم وجوب القضاء و کذلك ما رواه محمد بن مسلم و بُرید و زرارة و الفضیل بن یسار عنهما علیهما السلٰم فی الرجل یکون فی بعض هذه الاهواء کالحروریّة و المرجئة و العثمانیة و القدریّة ثم یتوب و یعرف هذا الامر و یحسن رایَهُ أیعید کل صلوٰة صلّاهَا او صوم او زکوٰة او حج او لیس علیه اعادة شی ء من ذلك قال (ع) لیس علیه اعادة شی ء من ذلك غیر الزکوٰة فانه لا بدّ ان یؤدّیَها لانّه وضع الزکوٰة فی غیر موضعها و انّما موضعها اهل الولایة.

اقول و فی اخر روایة ابن اذینة المتقدمة و امّا الصلوٰة و الحج و الصیام فلیس علیه قضاؤه فجعل علیه السلٰم فی کل ما روی من روایات الباب الحج من جملة ما لایجب قضاؤه و افرده من بینها باستحباب قضائه فقال و لو حج لکان احبّ الیّ و علی الاستحباب یحمل ما دلّ ظاهراً مثل مکاتبة ابرٰهیم بن محمد بن عمران الهَمَذانی علی الایجاب فی قوله علیه السلام اَعِدْ حجّك فانّ الامر هنا للاستحباب جمعاً بینها و بینَ مثل قوله فلیس علیه قضاؤه هذا و نحوه مما سمعتَ ادِلَّتُنَا علی ما ذهَبْنا الیه و امّا المشهور فحجّتهم ما اوردناه من الادلّة و اطلقوا فی عباراتهم و لم یفرقوا بین الحج و غیره مع وجود الفرق فی الاحادیث التی هی مأخذ حکمهم و لعلّ ذلك لمّا لم یجدوا فی الادلّة فی الاعتبار فرقاً لم یفرقوا و یفهم من اطلاقهم انّ الصلوٰة و الصوم و الحج واحد لایجب قضاء شی ء منها و یظهر من مساواتهم استحباب قضاء الصلوٰة و الصیام کما یستحب قضاء الحج و لاجل لحاظهم المساواة توحّش الشهید الثانی رحمه الله من خبر سلیمن بن خالد الاقطع و قال و فی خبر سلیمٰن بن خالد ما یوهم الهدم حیث نهاه الصادق علیه السلٰم عن القضاء و حاول

طرح الرواية بالطعن فيها بضعف السند ثم فرّع على ضعف السند عدم صلوحها للهَدْم و يريد بالهدم المتوهّم انه (ع) انّما نهى عن القضاء لان الايمان يهدم ما قبله كما انّ الاسلام يهدم ما قبله فيسقط القضاء و ردُّها بضعف السند يشير الى التساوى بين الحج و غيره و لَوْ لَحظَ ما اشرنا اليه من عدم التساوى كما هو صريح الادلّة لمااحتاج الى ذلك و احتج ابن الجنيد و ابن البراج على وجوب الاعادة و ان لم يخل بشى ء بان الايمان شرط لصحة العبادة و لم يحصل لان فائدة العبادة انما هى تحصيل السعادة الابديّة و لم يحصل بعملٍ خالٍ عن الايمان اجماعاً منّا و بما رواه ابو بصير عن ابى عبدالله عليه السلٰم قال و كذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج ان كان قد حج و عن على بن مهزيار قال كتب ابراهيم بن محمد بن عمران الهَمَذَانى الى ابى جعفر عليه السلٰم انّى حججتُ و انا مخالف و كنتُ صَرُورةً فدخلتُ متمتِعاً بالعمرة الى الحج فكتبَ اليه اعد حجّك و الجواب عما احتجّا به انا لانسلم ان الايمان شرط فى مطلق العبادة لما اشرنا اليه سابقا انّ العبادة قد تكون الفائدة منها و الثواب عليها فى الدنيا بدفع البلايا و الامراض و كفاية شر الاعداء و سعة الرزق و ما اشبه ذلك و هذه العبادة ليس الايمان شرطاً لها فقد حقن رسول الله صلى الله عليه و اله دماء اقوام و اجرى عليهم احكام الاسلام من المناكح و المواريث و الديات و غير ذلك بمجرّد الشهادتين حين تلفّظوا بها و ليسوا بمؤمنين و قد نفى عنهم الايمان فقال تعالى قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لمّايدخل الايمان فى قلوبكم و جميع الاعمال يجرى فيها هذا الاعتبار و قد تكون الفائدة فيها و الثواب عليها فى البرزخ كما كان من كثير ممّن له عمل صالح و لم يعرف هذا الامر باثبات و لا نفى ففى الصحيح ما معناه انه يخدّ له خدّاً الى الجنّة فى قبره يدخل عليه منه الرَّوح فاذا كان يوم القيٰمة حاسبه بعمله فإمّا الى الجنّة و امّا الى النار و هذه الاعمال لم يكن الايمان شرطاً فيها لانَّ هذا المذكور فى الحديث المنقول بالمعنى ليس من اهل الايمان و قد تكون الفائدة فيها و الثواب عليها فى الاخرة و هذه الاعمال يكون الايمان شرطا فيها و بها يدخل الجنّة و الاولى و الثانية من نحو العبادة التى نحن بصددها و الايمان لم يكن شرطا فيها و لو كان شرطا فيها

لما احتيج الى الثالثة و لَماكانتِ الاولى و الثانية حاقنة للدماء و دافعة للبلاء و مجوّزة للمناكح و المواريث.

و اما عن الحديث فلانّا نقول باعادة الحج استحباباً و قوله (ع) فعليه الحج اى يراد منه ذلك استحبابا جمعاً بين احاديثهم (ع) و لانّ قوله ان كان حج ان حملنا قوله فعليه الحج على الاستحباب كان مفهومه صحيحا متّجها و هو اى مفهوم الشرط حجة و ان لم نحمل قوله فعليه الحج على الاستحباب بل على الوجوب لم يكن المفهوم صحيحا لان المعنى يكون ان كان قد حج يجب عليه الحج ثانيا و ان لم يكن قد حج فلايجب عليه و هو باطل مع ان فى طريق الرواية على بن ابى حمزة البطائى احد الكلاب الممطورة و احد اوعية السوء التى أُمِرنا بأن نتنكَّبَها و ايضا على ظاهر الرواية من قوله و كذلك الناصب يلزم بطلان حجه و ان حجّ لانه كافر و الكافر لايصح منه العبادة فاذا اسلم وجب عليه الحج ان كان مستطيعاً و لكن يرد اشكال آخر و هو انه ان كان نصبه عن غير معرفة لم يحكم بكفره و ان كان عن معرفة يشكل وقوع الايمان منه لانه ربّما لايوفّق لذلك و ان امكن الوقوع عقلاً و اما الرواية الثانية فيقال ان الامر فيها للاستحباب و نحن قائلون باستحباب الحج على انها مكاتبة و راويها سهل بن زياد و هو ضعيف.

بقى شيء هو ان الاحاديث الواردة فى هذه المسئلة مشتملة على المخالف و الناصب و ظاهر الاخبار التشريك فى الحكم و يشكل الحكم على جهة التشريك لان الناصب كافر و المخالف على ظاهر الاسلام فان عاملنا الناصبَ معاملة الكفّار و جوّزنا عليه وقوع الايمان منه كما هو اختيار بعض علمائنا فلا اشكال فى التشريك و ان لم نجوّز كما هو ظاهر كلام المرتضى فانه حمل قوله تعالى انّ الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً على انهم اظهروا الايمان ثم اظهروا الكفر لان تجويز انقلاب المؤمن كافراً يستلزم تجويز انقلاب الكافر مؤمناً و التجويزان مبنيّان على الاحباطِ و الموافاة و هما عنده باطِلان امّا الاحباط فلاستلزامه ان يكون الجامع بين الاحسان و الاساءة بمنزلة من لم يفعل الاحسان و الاساءة او يساوى من يستحق من مدح و ذم على اساءته و احسانه او يكون بمنزلة

من لم يحسن ان زاد المستحق على الاساءة او بمنزلة من لم يُسِئْ ان زاد المستحق على الاحسان و اللازم باطل قطعا فالملزوم مثله و امّا الموافاة فليست عنده شرطا فى استحقاق الثواب بالايمان لان وجوه الافعال و شروطها التى يستحق بها ما يستحق لايجوز ان تكون منفصلة عنها و متأخّرة عن وقت حدوثها و الموافاة منفصلة عن حدوث الايمان فلايكون وجها و لا شرطاً فى استحقاق الثواب به.

و اقول اما الاحباط فالحق عدمه و امّا الموافاة فالحقّ ثبوتها و ليس هذا بيان برهان ذلك و الحاصل ان لم نجوّز عليه ذلك فالمراد بالناصب فى هذه الاخبار المشرّك مع المخالف فى الحكم هو المخالف المعاند المظهر الاذيّة للشيعة او لائمتهم عليهم السلٰم عن غير معرفة و لا بصيرة و هذا و ان كان ثقيل المؤنة اثقل من بعض المخالفين فانّ منهم من هو كثير الملايمة و الهون و نسمّيه بالمخالف لمخالفته لنا فى الاعتقاد و اكثر الاعمال و نسمّى هذا الشديد المخالفة او المعاندة بالناصب و هو فى الحقيقة ليس بناصب و يجوز فيه الانقلاب عن مذهبه الى الحق بل هو كثير الوقوع كما شاهدنا كثيرا حتى انّ منهم من كان يودّ ان يتوصّل الى قتل الشيعى بكل وسيلة تقربّا منه الى الله فى زعمه ثم منَّ اللهُ عليه و كان شيعيّا عارفا افضل الاعمال عنده السبّ لمن تقدّم على مَن قدّمه اللهُ و رسوله و الظاهر ان المراد بالناصب فى هذه الاخبار هذا و يصحّ التشريك بينه و بين المخالف و امّا الناصب الذى فعل عن معرفةٍ ذوقيّة كما قال تعالى و من يشاقِق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى فانه يجوز عليه الانقلاب عقلاً لانه امر ممكن و قد قال تعالى و لو شاء الله لجمعهم على الهدى فلاتكونن من الجاهلين.

و امّا وقوعه فلايكاد يقع كما انّ المؤمن الممتحن لايكاد يقع منه الانقلاب عن دينه و ان كان ممكنا عقلا و هو قول الصادق عليه السلٰم لايكون هؤلاء من هؤلاء و لا هٰؤلاء من هؤلاء، فاذا ذكر الناصب فى هذا الباب الذى نحن بصدده فالظاهر انه لايراد به هذا لانّ هذا ممن حقّت عليهم كلمة العذاب و فرض الاستبصار فى غيره و الامام عليه السلٰم يعرف هذا و لايريده هنا و عوامّ الشيعة لايفرقون بين الناصب الحقيقى و المجازى فاذا سألوا الامام عليه السلٰم عن حكم

الناصبى اجابهم عن حكم الفرد المسئول عنه لانه يعلمه انه حقيقى او مجازى اَوْ عن نوعه باعتبارِ صفةٍ يتّصف بها النوع كاَنْ يقول اذا تاب الناصب و يريد منه المجازى بقرينة تاب و لايجيبهم بحكم الحقيقى لان الحقيقى لا يتوب و لو انّنا نزّلنا اليهم الملائكة و كلّمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الّا ان يشاء الله، لايزال بنيانهم التى بنوا ريبةً فى قلوبهم الّا ان تقطّع قلوبهم او يجيب بحكم خصوص الشخص و بمثل هذه تختلف الاحاديث عنهم فافهم.

فان قلتَ انّهم شرّكوا مثل ما فى رواية الفضلاء المتقدّمة من علم انهم كفّار من غير استفصال كالحروريّة بفتح الحاء و ضمها و هم الخوارج منسوبون الى حروراء تمدّ و تقصر قرية بقرب الكوفة كانت اوّل مكان اجتمعوا فيه لبدعتهم لعنهم الله و المرجئة بالهمز و التخفيف فرقة من فرق المسلمين قيل هم الذين يعتقدون انه لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة سمّوا بذلك لاعتقادهم انّ الله ارجى تعذيبهم على المعاصى يعنى اخّره عنهم و قيل انهم الجبريّة الذين يقولون انّ العبد لا فعل له و اضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى المجاز كجرى النّهر و دارت الرحى و انما سمّيت المجبرة مرجئةً لانهم يؤخّرون امر اللهِ و يرتكبون الكبائر و قيل سمّوا بذلك لارجائهم حكم اهل الكبائر الى يوم القيٰمة و عن قتيبة ان المرجئة هم الذين يقولون الايمان قول بلا عمل لانهم يقدّمون القول و يؤخرون العمل و فى الاخبار المرجى يقول من لم يصلّ و لم يصم و لم يغتسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امّه فهو على ايمان جبرئل و ميكائيل و فى حديثٍ سمّاهم مرجئة لانهم زعموا ان الله تعالى اخّر نصب الامام ليكون نصبه باختيار الامّة بعد النبى صلى الله عليه و اله و فى حديثٍ فسّر المرجئ بالاشعرى و فى حديث قال ذكرتُ المرجئة و القدريّة و الحروريّة فقال عليه السلٰم لعن الله تلك الفئة الكافرة المشركة التى لاتعبد اللهَ على شيء و بالجملة الذى يظهر لى ان هذا الاسم يصدق على جميع اصحاب هذه المقالات المذكورة بالتشكيك فكلهم مرجئة و ان اختلفوا فى شدّة الصفة التى هى مناط التسمية و ضعفها و يصدق على جميع هؤلاء بقول مطلقٍ اسم الكفر بمعنى انّ كلّ من قال مقاله بعد العلم بالحق و

البيان فقد كفر و هؤلاء لايكاد يقع منهم الايمان كما مر فلايدخلون فى حكم التشريك فى الحديث المتقدّم و من قال بتلك المقالة و لم يتبيّنْ له الحقّ فمن وازر احداً من اولئك الّذين هم كفّار فهو فى حالة الموازرة كافرٌ من جهة الموازرة فاذا ترك و ان بقى على اعتقادِ مذهبه كان مسلما و كان ضالّا فهؤلاء و من لم يوازر ممن لم يتبيّن له الحق تجوز عليه التوبة و يدخل فى المراد من الحديث و كذلك سائر الفرق الّا من كان قولها منافيا لظاهر الشهادتين كما لو لم يقرّ باحديٰهما كالغلاة و البراهمة فانّ هؤلاء كلّهم كفّار ظاهراً و الّذى قد تقع منه التوبة مَن لم يتبيّن له الهدى و امّا مَن تبيّن له الهدى فانه لايكاد يرجع فان قلتَ ذلك.

قلتُ انه لمّا كان العوامّ لايعرفون الفرق فاذا سأل العالم عليه السلٰم اجابه بالحكم الشامل لمطلق النوع و هو يريد مَنْ يريد على ما يراه كما اشرنا اليه سابقا و جوابه عليه السلٰم انّما يجرى على ما هو نفس الامر الوجودى او التشريعى فلو علّق جوابه على ما يتبيّنهُ عامة المكلّفين لاخطأت احكامه فى اكثرها طريق الصواب و ان كلّفهم الاصابة كان تكليفاً بما لايطاق و الحاصل اذا عرفتَ ما ذكرنا فاعلم انه انما يسقط القضاء عمّن اتى بالعمل غير مخلٍّ بركن مبطلٍ للعمل او شرطٍ كذلك و هل يقيّد الابطال بالاخلال به عنده على مقتضى مذهبه او على مقتضَى اعتقاده اَوْ بالاخلال به عندنا احتمالات فقال المشهور بالاخلال به عنده على مقتضى مذهبه لانه لايخرج عن عهدة التكليف عنده الّا بالامتثال لمقتضى مذهبه و الّا لكان فى نفسه فاعلا ما لم يُرَدْ منه فلايكون ممتثلا فهو تارك للعمل البتّة و اعتبارُ عدم الاخلال بركنٍ مبطلٍ فى سقوط القضاء و ان لم يكن وارداً فى النصوص و لكن لاجماعهم على ان التارك للعمل يقضى و ان المخلّ بركن او شرط لايصح العمل الّا به متعمداً تاركٌ و احتمل بعض اشتراط الاعتقاد فلو لم يعتقد انّ مذهبه صحيح فى هذا العمل فهو تارك و هذا حق و نحن قد شاهدنا فى زماننا و سمعنا من يتكلم بذلك و يقول واللهِ انّكم معشر الشيعة احسن منّا طريقة و انّكم على الحق فاذا عرّضنا له باتّباع طريقتنا امتنع فمنهم مَن يتعلّل اذا دعوناه بانّ طريقنا هو الّذى عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه و اله و هى ليست بباطلة فهو عند الناس و عند نفسه يتزيّن

بهذا القول و منهم مَن يقول كيف نتّبع مذهب الرافضة و لقد عرضتُ انا بنفسى لشخص من هؤلاء فقلتُ ينبغى للعاقل ان يطلب ما ينجيه من النار فقال لى النار و لا العار فامسكتُ عنه و الذى عندى فى مثل هؤلاء انّه ان عَمِل بمذهبه المخالف لمعتقده لم يسقط القضاء عنه الّا آن يتحقّق اجماع على السقوط و لا اجماع و ان عمِل بحسب معتقده كما لو اعتقد انّ الاعتماد على ظاهر القرءان من اعتبار المسح فى الوضوء اولى من الاعتماد على ما هو عليه من وجوب الغسل للرجلين فى الوضوء سقط عنه القضاء وفاقاً لما استظهره الشهيد الثانى رحمه الله فى روض الجنان و يعتبر فى عدم الاعادة كون ما صلّاه صحيحاً عنده و ان كان فاسداً عندنا لاقتضاء النصوص كونه قد صلّى و انما يحمل على الصحيحة و لمّا كان الاغلب عدم صحة جميع ما يفعلونه للشرائط عندنا حمل الصحيح على معتقده و لو انعكس الفرض بان كان صلّى ما هو صحيح عندنا لو كان مؤمنا فاسداً عنده فالظاهر انه لا اعادة عليه ايضا بل ربّما كان الحكم فيه اوْلى و احتمل بعض الاصحاب هنا الاعادة لعدم اعتقاده صحّته و لان الجواب وقع عمّا صلّاه فى معتقده انتهى، و عندى انّ ما فى عبارته و عبارة من نقل عنه من الاطلاق ليس بشىء فان قوله و لو انعكس الفرض الى اخره، مطلق فلا بدّ من تقييده بكونه وقع منه على ما فى معتقده و كذلك اولٰئك البعض الذين اوجبوا الاعادة اذا اتى بعمله مطابقاً لما عندنا فانه لا بدّ من تقييده بانه اذا لم يعتقد صحّة ما عندنا و الّا فهو صحيح فلا اعادة عليه و هذه القيود ليست ظاهراً فى احاديث المسئلة و ان كانت الاحاديث مطلقا تشير الى هذه التقييدات فان اعتبرنا شيئا منها فلانعتبر الّا ما يطابق ادلّة الاعتبار المستنبطة من الاخبار لا مُطْلقاً فان الاعتبار عندى لايكون صحيحا و لايصح بناء شىء من الاحكام عليه مطلقا الّا اذا كان مستنبطا من آثارهم عليهم السلٰم و اخبارهم ناطقة على تكثّرها انّ كلّ ما لايخرج عنا فهو باطل و كلّ ما فى ايدى الناس من الحقّ فمن علىّ عليه السلٰم اخذ و كلّ ما عند جميع الخلق من حق فهو عنّا و ما اشبه هذا المعنى و فى ادعيتهم و زياراتهم انّ الحقّ لهم و معهم و فيهم و بهم و امثال هذا ممّا لايتوقّف فيه الّا جَاهِلٌ بهم و بمقامهم الذى اقامهم اللهُ فيه اَنْ جعلهم ابواب فَيْضه و محالّ مشيّته

و خزّان اوَامره و نواهيه و ما كتبتُ لَكَ هنا و فى سائر ما كتبتُ من هذا النحو و الحاصل ان كانت الصلوٰة مثلا صحيحة فى مذهبه و اعتقاده و علمنا بذلك اسقطنا عنه القضاء و ذلك على ما تقدّم من التفصيل تفضُّلاً من الله على من استبصر و ترغيباً لمن لم يستبصر فى الاستبصار و لانّها انّما قُبِلت لانّه لايعرف انها مخالفةٌ لمراد الله تعالى فهو معذور لجهله كما قال (ع) ليس على العباد ان يعلموا حتى يعلّمهم الله و قال (ص) الناس فى سعةٍ ما لم يعلموا و قال تعالى و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هديٰهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون فلو علمنا انّه يعلم انَّ ما فعله ليس مطابقاً لمراد الله من التكليف سواء كان صحيحة على مقتضى مذهبه ام باطلة حكمنا عليه بوجوب القضاء و ان لم نعلم بحال ايقاعه حكمنا عليه بسقوط القضاء لان الاصل فى العامل ان يكون معتقداً لمذهبه و الّا لرجع عنه و قد ذكرنا سابقاً ان الايمان ليس شرطاً فى جميع الاعمال بل فيما يختصّ جزاؤه فى الاخرة و امّا الاعمال التى جزاؤها فى الدنيا او البرزخ فلا و ما استدلّ به الشهيد (ره) على ان اعمالهم باطلة على اطلاقه ليس بصحيح بل قد تقع بعض الاعمال من الكفار و المشركين و الدهريّة و غيرهم و يستحقّون بها ثوابا فى الدنيا او فى البرزخ او فى الاخرة فروى ابوطالب الطبرسى رحمه الله فى اماليه بسنده عن النبى صلى الله عليه و اله انه سئل جبريل عن حال حاتم يوم القيٰمة فقال ان الله تعالى يبنى له فى جهنم بيتا من مدر كيلايصيبه وهجها، نقلته بالمعنى مع انه مات على الشرك و كرمه الذى هو سبب لحمايته من النار اغلبه من الاموال التى يأخذونها بالغصب و هذا ظاهر و ما يقع من الكفار من العدل و من العفو و الصدقات و الانصاف و نصرة مظلوم كلّها يثابون عليها كل شىء بحسبه و مما استدل به على بطلان اعمالهم ما رواه على بن اسمٰعيل التيمى عن محمد بن حكيم قال كنت عند ابى عبدالله عليه السلٰم اذ دخل عليه كوفيان كانا زيديّيَن فقالا جعلنا فداك كنا نقول بقول و ان الله مَنّ علينا بولايتك فهل يقبل شىء من اعمالِنا فقال امّا الصلوٰة و الصوم و الحج و الصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما و امّا الزكوٰة فلا لانّكما ابعدتما حق امرءٍ مسلم و اعطيتماه غيره.

اقول و الذى يظهر لى ان معنى قوله (ع) يتبعكما ذلك، ليس لان العمل

شرط صحته الايمان فاذا لم يساوقه شرطه وقع باطلا فلو تعَقّبه الشرط صحّ و لحق و لا لانّه باطل لا فائدة فيه و لكن الله سبحانه تفضّل به تكرمةً للمؤمن بل لانّ مراتب الاعمال ثلاثة كما مر عملٌ لايتجاوز الدنيا سواء وقع من مؤمن ام لا كما اذا عمل المؤمن عملا للدّنيا و عملٌ لايتجاوز البرزخ و عملٌ يصل الى الاخرة و الايمان شرط للثالث كما ذكرنا مراراً و الاحاديث فى هذا التفصيل كثيرة جدّاً منها صريح و منها تلويح بل و فى القرءان قال تعالى من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد و قال تعالى و من اظلم ممن افترى على الله كذباً اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب و امثال ذلك من الايات فاذا كان شخص عمل عملاً دنيويّاً او برزخيّا ثم ادركته السّعادة أُتْبِعَ به اى يبقى له لاحدِ احتمالَيْن اِمّا لانّه لمّا صلح لم تقع منه ذنوب تمنع ذلك العمل من البقاء و ليس من الاحباط المصطلح عليه و ان كان من الاحباط بنحو آخر يطول الكلام بذكره فان اقتضى المقام فى موضع من هذه الرسالة ذكره ذكرناه و الّا فلا و اِمّا لانه قبل الايمان لم تكن منه اعمال صالحة تعضُده للبقاء الى ان يلحق بالاخرة فلمّا آمنَ وقع منه اعمال صالحة تلحق الضعيف من الاعمال بالقوى و اليه الاشارة بقوله تعالى فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا كفرانَ لسعيه و انّا له كاتبون يعنى فمن يعمل بعض الصالحات و هو مؤمن بولايتهم و سرّهم و ظاهرهم و باطنهم عليهم السلٰم شكرنا جميع سعيه فى الدنيا مطلقا و انّا كاتبون لجميع ما سعى فى الواح القبول و مع هذا نقول بانّ قبول اعماله اوْ اسقاط القضاء تفضّل منه سبحانه فلايستحقّ هو و لا احد من جميع الخلق شيئا الّا بفضل اللهِ سواء فى هذا الانبياء و عامّة الخلق فمعنى الاتباع هو ما سمعتَ على احدِ الوجهين و ليس المراد باحد الوجهين امّا هذا او هذا بل المراد هذا فى بعض و هذا فى آخر و قد يكونان معاً فى شىء واحدٍ فاذا قيل انما قُبلت اعمالهم استتباعاً للايمان الطارى لم نقبله بمعنى مجرّد استتباع الايمان الطارى بل هى مقبولة للدنيا او للبرزخ او للاخرة بحيث لايحسّ بمنفعتها لو مات غير مؤمن و انما الحقت بالاعمال الاخروية النافعة لما قلنا من الوجهين فتفهّم و الله يحفظ لك و عليك.

و اعلم انّ الكافر من المسلمين من الفرق المحكوم بكفرها سواء كافرا من

بعد ما تبيّن له الهدى ام لم يتبيّن له الهدى على ما تقدم من التفصيل ام بالارتداد عن فطرة ام عن ملّةٍ ليس حكمه بعد الايمان و التوبة حكم الكافر الاصلى بالنسبة الى القضاء و عدمه فان الكافر الاصلى و ان تبيّن له الحق فى نفسه لم يحصل له العلم اذا ترك الواجبات بالجراءة على الله تعالى ما يحصل لهؤلاء الكفار من اهل الارتداد و اهل الغلوّ و النصب و الخروج على الامام الحق من الله تعالى من العلم بالجراءة على الله تعالى فلاجل هذه العلّة ورد الاسلام يجبّ ما قبله لان العلم الحاصل للكفّار بالاصالة اجمالى مع عدم انس نفوسهم بالاسلام و حدوده فيتطرّق اليهم العفو و التسامح و العذر للجهل فى الجملة بخلاف هؤلاء الذين كفروا بعد الاسلام فلايجبّ الايمان ما قبله بهذا المعنى فيسقط القضاء عنهم و لا التوبة ما قبلها فيسقط القضاء عن اهل الارتداد بل يجب عليهم القضاء لجميع ما تركوه او اخلّوا بشرط صحته عمداً لاقدامهم على مُحَادّة الله و رسوله (ص) عن علم بعد انس نفوسهم بالاسلام و باقامة حدود الملك العلّام.

و بقى شىء اخر و هو ان الشهيد فى روض الجنان قال بقى فى المسألة بحث آخر و هو ان الاصحاب صرّحوا هنا[1] ان المخالف انما يسقط قضاء ما صلّاه صحيحا عنده كما قد بيّنّاه و توقّف جماعة منهم فيما صح عندنا خاصّة و فى باب الحج عكسوا الحال فشرطوا فى عدم اعادة الحج اَلّايُخِلَّ بركنٍ عندنا لا عندهم و ممّن صرّح بالقيدين المتحالفَيْن الشّهيد (ره) و اطلق جماعة منهم عدم اعادة ما صلّوه و فعلوه من الحج و كذا النصوص مطلقة و انما حصل الاختلاف فى فتوى جماعة المتأخّرين و الفرق غير واضح، انتهى.

اقول ان النصوص مطلقة و قد امرنا بأن نسكت عمّا سكت الله و نبهم ما ابهمه الله و لكن الاصحاب فهموا ارادة التقييد من احاديثهم عليهم السلٰم الواردة فى بيان التكاليف لا فى خصوص هذا الباب و ذلك لما ثبت ان من فاتته صلوٰة فريضة فليقضها كما فاتته و انّ مَن صلّاها بحدودها كما امر لم يقض و انّ مَن صلى

---

[1] يعنى فى باب الصلوٰة.

و اخلّ بركنٍ من صلوٰته او شرطٍ فى الصحة فعليه القضاء و ان كلّ من دخل فى الاسلام فقد قيّده الله بهذه القيود التى هى حدودُ اوامره و نواهيه و انما عفا عن الكافر الاصلى لعدم حصول العلم التفصيلى له فلو جاز ان يقبل الشارع من احد من المكلّفين عملاً مشروطا عمله بغير شروطه اختياراً لقبل من غيره كذلك و لو كان كذلك لبطلت الحدود و سقطت فائدة الشروط كيف و قد سوّى بين الترك و بين العمل الّذى اخلَّ فيه بركن او شرط صحّةٍ فلولا انّ الشارع نبّههم على التقييد لماقيّدوا و اصل ذلك انا قد ثبت عندنا ان النبى صلى الله عليه و اله قد امر باشياء و نهى عن اشياء و سكت عن اشياء و لم يكن سكوته عنها عن غفلة ثم قال خلفاؤه عليهم السلٰم و حفظة شريعته عنه (ص) انّا لانخاطب الناس الا بما يعرفون فلمّا وصل الينا هذه الامور نظرنا فيما سكتَ فيه فوجدنا بعضاً منه لم يتعرض له بوجه فاخذنا بقوله (ص) الناس فى سعةٍ ما لم يعلموا، فلمّا امرنا بنزح البئر اذا تنجّس حتّى نأخذ المقدّر و سكتَ عن تطهير الآلات و لم نجده تعرّض لشىء لا تصريحا و لا تلويحا ثم وجدنا الناس فى سعة ما لم يعلموا، حكمنا بطهارتها تبعاً لتطهير البئر و وجدنا بعضاً منه تعرّض له فى موضع آخر كما نحن بصدده مثل ما قلنا فحكمنا بالتقييد و هو من عنده لانه لمّا لم يفرق و سوّى بين افراد الصلوٰة مثلا من سائر المكلّفين فى القبول لكذا و كذا و الردّ لكذا و كذا و سقوط القضاء و عدمه لكذا و كذا ثم خاطبنا بفردٍ من الجملة التى اطلعَنا على حدودِها و قد قال لنا انّا لانخاطب الناس الّا بما يعرفون، عرفنا التقييد لانّه خاطبنا به و وجدنا بعضاً منه اعطانا حكم جميع افراده بقولٍ عامّ و ضابطةٍ كليّة و نحن نعرف انّ الكلى المتساوى الافراد تتساوى احكام افراده فحكمنا بالتساوى و وجدنا بعضاً منه اعطانا حكم جميع افراده بقولٍ عامّ و ضابطةٍ كلّيّة و كان بعض افراده فى الواقع مخالفاً للبعض لاسباب قد تعرض لها او موانع او شروط تكون بها مختلفة الموضوع لكن عقولنا لاتقدر على التمييز بينها قبل التنبيه من الشارع فلما قال لنا لاتنقض اليقين بالشكِّ ابداً، فهمنا انّ هذا جميع افراده متساوية الحكم و هو يعلم ان فيها اشياء مخالفة لاسباب و موانع استثنى منها ثلاثة اشياء غسالة الحمّام و غيبة الحيوان و البلل

المشتبه و بيّن لنا ان الخطأ يعنى المؤاخذة عليه قد رُفع عن هذه الامة و فى الواقع بعض الافراد مخالفة فقال الّا الصيد للمحرم فانكم مؤاخذون به و ان كان خطأ و قد امرنا و تعبّدنا بأَوامِر و كانت فى الواقع محدودة الوجود و البقاء مؤجّلة التكليف فلمّا انتهت مدّة الحكم و انقضى اجله نسخ و كلَّفنا بغيره و هذا قد يصل الينا قدر المدّة و الاغلب عدم الوصول مثل التكليف بالتّوجُّهِ الى بيت المقدس ثم لمّا انقضت مدّته نسخ و امرنا بالتّوجّه الى الكعبة و اذا امر عليه السلٰم بشىء له نظير فى الظاهر يوهم تَساوى الحكم و فى الحقيقة مختلف نصّ على الاثنين كل واحد بخصوصه امر بانّ البائع اذا باع و لم يُقْبض المبيع لزم البيع حتّى يؤدى المشترى جميع الثمن الى ثلاثة ايّام فان مضت الثلاثة الايام و قد بقى من الثمن درهم و الثمن مائة الف درهم فالبائع بالخيار و قال (ع) من ادرك ركعةً من الوقت فقد ادرك الوقت، و فى وقت صلوٰة الخسوف و الكسوف اذا انجلى بعضه فقد انجلى كلّه، فلو لم يفرّق لَنَا لَسوَّيْنا فلمّا فرّق عرفنا ان امر البيع من جهة انّ اجزاء الثّمن متمايزة و اجزاء الوقت سيّالة و امثال ذلك كثير فى الشّريعة ففى ما نحن فيه النصوص فى الحقيقة ليست مطلقة و ان كانت مطلقة فى الظاهر فمن علّق الحكم على اطلاقها خالف الاجماع لان ظاهر اطلاقها انّه اذا صلّى بغير وضوء لم يجب عليه القضاء و ان عمل بخلاف مذهبه و اعتقاده عن علم و ان اراد المُطْلِق ان المراد انه ان اوقعها صحيحة بقول مطلقٍ لم يقض و ان اخلّ بركن او شرط للصحة غير مقيّد بكونه عنده او عندنا فكيف نقول فى فهم كلامه هل مرادُه بالركن ما هو اعمّ فان كان كذلك كان معنى كلامِه ان اخلّ بركن عنده بطلت او عندنا بطلت و هذا الرجل ليس منّا و لا منهم و انّما مذهبه مركب من مجموع المذهبَيْن فاذا كان فى سفرٍ مسافته اربعة فراسخ و كان مريدَ الرجوع ليومه او لَيْلَتِه كما هو المشهور و المختار فعندنا يجب القصر و عندهم يجب التمام فكيف يعمل هٰذا ان صلّى تماماً او صام وجبت عليه الاعادة لانه اخلّ بركن عندنا و ان صلى قصراً و افطر فقد اخل بركن عندهم و عليه القضاء و ان لم يصلّ و لم يصم وجبت عليه القضاء و ان علّقه على ظاهر الاطلاق فكما ذكرنا انه لايقضى اذا صلى سواء اخل بركن عنده ام عندنا ام لم يخل و كل

هذه متعذّرة فلا بدّ من تقييدها و امّا من اشترط فى وجوب القضاء الاخلال بركن عنده فى الصلوٰة و عندنا فى الحج كما نقل عن الشهيد الاول رحمَهُ الله فلعلّ وجهه و الله اعلم انّه فى الصلوٰة فلما مرّ لعدم تقصيره عند نفسه لانّه فعل بمقتضى مذهبه و معتقده و لايرى الّا انه خرج بما فعل عن عهدة التكليف فلم تحصل منه جراءة على مخالفة امر الله تعالى فلايجب عليه القضاء و امّا فى الحج فلانه على مذهبه ادخل نسكاً على نسكٍ قبل الإحْلال منه و هذا و ان كان موافقاً لمذهبه لانه عنده صحيح و لٰكنه عندنا باطل و عندنا و عندهم ان البطلان حكم وضعى لا شرعى كما لَوْ اَدخل العمرة على الحج يعنى قبل التقصير فانه لايجوز عندنا و يجوز عندهم على خلافٍ فاذا لم يدخل العمرة على الحج صح عندنا و عندهم وَ اذَا اَدْخل لم يصحّ عندنا و يصحّ عندهم و كذلك ادخال الحج على العمرة فانه لايجوز عندنا اجماعا منّا و يجوز عندهم اجماعا منهم و كثير من احكام الحج احكام تشترط عندنا و لاتشترط عندهم كجواز القران بين نُسُكَيْن عندهم و امتناعه عندنا على الاصح و بالجملة لمّا كان الاشتراط عندنا مستلزم للصحة عند الجميع نحن و هم و الاشتراط عندهم مستلزم للصّحة عندهم خاصّة كان اشتراطُ عدم القضاء الّايخلّ بشرطٍ عندنا لانه اتّفاق بخلاف اشتراط ما عندهم مع ملاحظة حكم الوضع هنا فلعلّ هذا هو الذى دعاهم الى الفرق مع انّ عندنا طواف النساءِ و ليس عندهم فاذا اتى بالحج موافقا لما عندنا صح حجّه و الّا فهو باقٍ على احرامه لعدم طوافهم طواف النساء فاذا استبصر و حج حجّنا طواف النساء فتحلّلَ من احْرامه اللهم الّا ان يقال لعلّهُ لدليل خاصّ فارق بين الحج و الصلوٰة و الظاهر عدمه و الّا لنقله العلماء و انا الى الأن لم اقف عَلَى دَليل فارقٍ الّا من جهة الاعتبار كما سمعتَ و نحوه و فى النفس منه شيء او نقول لعلّ السبب فى الفرق انهم قالوا لايسقط القضاء الّا بالاداء الصحيح و لايحصل لنا القطع بالصحّة غير الايمان او الظن الّا باَلّايخلّ بركنٍ عندنا و اَمّا اذا اخلّ بركنٍ عندنا و ان لم يخل بركنٍ عندهم لايكفى فى الصّحة لعدم حصول الظن بالصحة المسقط للقضاء مع الاخلال بركن عندنا و ذلك فى الحج خاصّة بخلاف الصلوٰة و الصوم و الفارق ظاهراً بينهما تلويح النصّ فانه مؤكد على

استحباب اعادة الحج خاصّة بخلاف الصلوٰة و الصوم بل نهى عن الاعادة كما فى خبر سليمٰن بن خالد المتقدم و لعلّ السرّ فى ذلك ما اشرنا اليه سابقا او لانّ الحج انما هو مرّة فى العمر فيبنى مسقط القضاء منه على الوجه الاولى و الاحوط بخلاف الصلوٰة و الصوم فانهما متكرران فلو بنى فيهما على الاحتياط لزم كمال المشقّة و الله بالناس رؤف رحيم.

و امّا الحكم فى الخمس على ما فصّل فى كتب الاصحاب فهو على الصحيح واجب على كلّ ملك ما يجب فيه الخمس فاذا اسلم الكافر صرّح بعض علمائنا بسقوطه عنه كغيره لعموم حديث الاسلام يجبّ ما قبله كما اشير اليه فى الزكوٰة و توقّف قوم فى سقوطه استضعافا لسند الحديث و لاصالة ثبوت حقّ الغير لانه كان واجبا عليه حالة كفره فيجب بقاؤه تحت العهدة الى ان يقوم دليل يعتدّ به على السقوط بالاسلام و بالجملة فالمسألة قويّة الاشكال و ان كان السقوط لايخلو من قوّة و اذا استبصر المخالف فالظاهر ثبوته كالزكوٰة لعموم الروايات الموجبة له و خصوصاً فى شأن المخالفين و منها صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلٰم قال قال اميرالمؤمنين عليه السلٰم هلك الناس فى بطونهم و فروجهم لانهم لايؤدّون الينا حقّنا الا و ان شيعتنا من ذلك و ابناءهم فى حلٍّ، و الاخبار فى هذا المعنى لاتكاد تحصى و هذا الرجل لو لم يستبصر يكون من الهالكين لانه لايؤدّى اليهم حقهم و هو الخمس فهو مطلوب بمال الغير و اذا استبصر بقى المال فى ذمّته فيجب عليه اداء نصف الخمس ليتامَى بنى هاشم و مساكينهم و ابناء سبيلهم.

و امّا النصف الذى هو حصّة الامام عليه السلٰم و هو سهم الله و سهم رسوله و سهم ذى القربى عليهم السلٰم فان كان عليه السلٰم حاضراً وجب ايصاله اليه او الى وكيله و نائبه و ان كان غائبا كهذا الزمان عجّل الله فرج قائمهم و سهّل مخرجه ففيه اربعة عشر قولا:

الاول عزله و الوصيّة به من ثقة الى آخر الى وقت ظهوره عليه السلٰم و هو قول المفيد (ره) فعلى هذا يؤخذ من المستبصر و يوصى به.

الثانى سقوطه عن الشيعة و هو قول سلّار بن عبدالعزيز الديلمى و على هذا هل يسقط عنه لانّه من الشيعة الأن و لايستحلّ اموالهم و حين تصرّف و ان كان مخالفا و يستحلّ اموالهم الّا انه الأن من عيال الامام عليه السلٰم ام لا لانّه حين التصرف فيه كان مستحلّا له و يتديّن بذلك فيؤاخذ به و الذى يظهر لى انه ان استبصر وَ كان من خواصّ الشيعة انه يسقط عنه لانه الأن منهم و من واجبى النفقة عليهم (ع) بخلاف غيره فيجب عليه الاداء و فى بعض الاخبار فى مخاصمة فاطمة عليها السلٰم لابى بكر فى فدك و العوالى و عمر قال عمر فارى الخمس و الفيء كله لكم و لمواليكم و اشياعكم فقالت فاطمة عليها السلٰم اما فدك فقد اوجبه الله لى و لولدى من دون موالينا و شيعتنا و اما الخمس فقسمه الله لنا و لموالينا و اشياعنا كما تقرأ فى كتاب الله قال عمر فما للمهاجرين و الانصار وَ التابعين باحسان فقالت فاطمة عليها السلٰم ان كانوا من موالينا و اشياعنا فلهم ما لنا و عليهم ما علينا و ان لم يكونوا من اشياعنا فلهم الصدقات التى اوجبها الله فى كتابه فقال انما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلّفة قلوبهم و فى الرقاب الآية، فقال عمر فدك لكِ خاصّة و الخمس و الفيء لكم و لاشياعكم مااحسب اصحاب محمد (ص) يرضون بهذا فقالت فاطمة عليها السلام ان الله تعالى رضى بذلك لنا و رسوله قضاه لنا على الموالاة و المتابعة لا على المعاداة و المخادعة و من عادانا فقد عادى الله و من خالفنا فقد خالف الله و من خالف الله فقد استوجب من الله العذاب الاليم و العقاب الشديد فى الدنيا و الاخرة هـ، و هذا و غيره صريح فى المدّعى و هو مذهب ابن حمزة (ن ابى حمزة).

الثالث القول بدفنه نَقَله الشيخ فى النهاية و على هذا فيؤخذ منه و يدفن.

الرابع دفع النصف الى الاصناف الثلاثة و امّا حصّته عليه السلٰم فتُودع كما تقدم او تدفن و على هذا يؤخذ منه و يودع و هو مذهب الشيخ فى النهاية.

الخامس كسابقه فى حصّة الاصناف الثلاثة و اما حقّه فيجب حفظه الى ان يوصل اليه و هو مذهب ابى الصلاح و ابن البراج و ابن ادريس و استحسنه العلّامة فى المنتهى و اختاره فى المختلف و على هذا فيؤخذ الكل منه.

السادس تقسم حصّة الاصناف الثلاثة عليهم و حصّته عليه السلٰم تقسم على الذرية الهاشميّة و استقربه فى المختلف و نقله عن جماعة من علمائنا و هو اختيار المحقق فى الشرائع و الشيخ على فى حاشيته و هو المشهور بين المتاخرين كما نقله الشهيد فى الروضة و اختاره الشيخ سليمٰن الماخوزى و على هذا يؤخذ منه ان لم يكن من الذريّة الهاشميّة.

السابع صرف النصف الى الاصناف الثلاثة و يجب ايصال حصته عليه السلٰم اليه مع الامكان و الّا صرفت الى الاصناف الثلاثة و على هذا تؤخذ منه فان تعذّر الايصال اليه عليه السلٰم و كان المستبصر من بنى هاشم اعطى منها او كلّها.

الثامن صرف النصف الى الاصناف و تسقط حصته عليه السلٰم و هو اختيار صاحب المدارك و صاحب المفاتيح و على هذا لاتؤخذ الحصّة منه على الظاهر.

التاسع صرف النصف الى الاصناف و صرف حصته الى العارفين من مواليه اهل الصلاح و السداد و الاقتصاد و هو مذهب ابن حمزة و على هذا ينظر فى حال المستبصر فان كان من مواليهم العارفين سقط عنه و الّا اخذ منه.

العاشر تخصيص التحليل بخمس الارباح فانه للامام عليه السلٰم و قد احلّ حصّته خاصّة و اما جميع ما فيه الخمس من غير الارباح فهو مشترك بينَهُم عليهم السلٰم و بين الاصناف و هو اختيار الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين فى منتقى الجمان و على هذا فينظر فى شأن ما فى ذمّة المستبصر فان لم يكن من الارباح اخذ منه و الّا فيسقط على الظاهر.

الحادى عشر عدم اباحة شىء حتى من المناكح و المساكن و المتاجر و هُو مذهب ابن الجنيد قال و تحليله عليه السلٰم لما لايملك عندى غير مبرئٍ للذمّة و هو ضعيف فان الاصحاب قد نصّ جمهورهم على تحليل هذه الثلاثة المناكح و المساكن و المتاجر بل كثير منهم ادّعى الاجماع على تحليل المناكح و للاخبار المعلّلة و لانه انّما حلّل ما يملك امره و ماينطق عن الهوى فيؤخذ من المستبصر.

الثانى عشر قصر اخبار التحليل على جواز التصرف فى المال الذى فيه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمن الخمس فى ذمّته و هو اختيار محمدباقر

المجلسى و على هذا يؤخذ من المستبصر.

الثالث عشر صرف حصّة الاصناف عليهم و التخيير فى حصّة الامام عليه السلٰم بين الايصاء بها و الدفن كما تقدم و صلة الاصناف مع الاعواز باذن نائب الغيبة و هو الفقيه و هذا مذهب الشهيد فى الدروس و عليه يؤخذ من المستبصر.

الرابع عشر صرف النصف الى الاصناف الثلاثة وجوبا او استحباباً و حفظ نصيب الامام عليه السلٰم الى حين ظهوره و لو صرفه العلماء الى مَن يقصر نصيبه من الاصناف كان جائزا و هو اختيار الشهيد فى البيان و عليه يؤخذ من المستبصر.

و ادلّة الجميع ما فهم كلّ من الاخبار و من توجيه العلماء الاخيار و قد تقدّم فى القول الثانى اختيارنا و هو موافق للقول التّاسع.

و اما سائر الحقوق الماليّة فمنها زكوٰة الفطرة و الكلام فيها بعينه الكلام المتقدّم فى الزكوٰة لانها زكوٰة و مصرفها مصرفها و دليل وجوبهما على المخالف اذا استبصر واحد فلا فائدة فى اعادة كلام واحدٍ مرتين و منها الكفّارات و تجب اعادتها عليه اذ اطعم غير اهل الولاية و ان اطعم اهل الولاية على النحو المتقدّم سقطت عنه بعد استبصارِه كما مر هناك و امّا النذور بالصدقات و ما اشبه ذلك فيسقط الا ان يُخالف مقتضى نذره كأن ينذر ان شافى الله مريضه ان يتصدّق على اهل الولاية بكذا فتصدّق بالمنذور على غير اهل الولاية فانه يقضى و هنا شىء و هو ان المخالفين اختلفوا فى الشيعة على قولين فمنهم من يقول الرافضة ليست من فرق الاسلام الثلاث و السبعين و منهم من يقول هم من فرق المسلمين الضّالّة فان قال فى مذهبه قبل استبصاره بالاوّل و نذر على اَنْ يعطيهم فاعطى غيرهم و كان اعتقاده مطابقا لمذهبه فلايبعد السقوط لبطلان نذره و ان كان مخالفا لمذهبه كما لو اعتقد الثانى فلاتبعد الاعادة و ان قال بالثانى و طابق اعتقاده فعليه الاعادة و ان اعتقد الاول فلايبعد السقوط لبطلان نذره.

قوله ايده الله بتأييده و هداه و وفّقه لصلاح الدارين بتسديده: و ايضا المعاملات الواقعة منه و المناكح و سائر العقود و الايقاعات الواقعة على الطريقة التى كان عليها هَل يُقَرُّ عليها و تقبل منه امْ لا.

اقول الفقه قسّموه فى الاصطلاح الى اربعة اشياء العبادات و العقود و الايقاعات و الاحكام و وجه الحصر فيها انهم قالوا هذه الحدود الشرعية امّا ان تحتاج فى صحّتها الى النية اوْ لا و الاول هو العبادات و هى الطهارة و الصلوٰة و الزكوٰة و الصوم و الحج و الجهاد و الثانى امّا ان تفتقر الى اللفظ من الطرفين اوْ لا و الاول هى العقود كما فى الشرائع قال القسم الثانى فى العقود و هى خمسة عشر هكذا فى اكثر النسخ و فى بعضها ثمانية عشر كتابا ثم وضع فى هذا القسم تسعة عشر كتابا و هى: كتاب التجارة، كتاب الرهن، كتاب المفلس، كتاب الحجر، كتاب الضمان، كتاب الصلح، كتاب الشركة، كتاب المضاربة، كتاب المزارعة و المساقاة، كتاب الوديعة، كتاب العارية، كتاب الاجارة، كتاب الوكالة، كتاب الوقوف و الصدقات، كتاب السكنى و الحبس، كتاب الهبات، كتاب السبق و الرماية، كتاب الوصايا، كتاب النكاح، هذه تسعة عشر كتابا زاد اربعة و الظاهر ان ذلك ليس بغلط لانه اراد بالخمسة عشر العقود الحقيقيّة و هى اللّازمة دُونَ الجائزة كذا قالوا و قد تزيد فى العدد و قد تنقص و لا فائدة فى تحقيق العدد و الثانى امّا ان يحتاج الى لفظٍ من طرفٍ واحدٍ اوْ لا و الاوّل الايقاعات و هى احدعشر: كتاب الطلاق، كتاب الخلع و المباراة، كتاب الظهار، كتاب الايلاء، كتاب اللعان، كتاب العتق، كتاب التدبير و الكتابة، كتاب الاقرار، كتاب الجعالة، كتاب الايمان، كتاب النذور، هذه اسماء الكتب التى ذكرها فى قسم الايقاعات و هى الايقاعات فى كل كتاب من كتب الشرع و ان كانت فى غير الشرائع ممتزجة بغيرها من العقود و الاحكام لانه لم يميّزها عن غيرها فى قسم منفرد غير صاحب الشرائع و صاحب التحرير و اما الخلع و المباراة و الكتابة و ان كانت كالعقود الا ان المقصود منها ازالة قيد النكاح كالطلاق فلذا جعلت من الايقاعات و كونها معاوضة غير حقيقى و كونها ازالة قيد النكاح حقيقى و الثانى الاحكام فقوله سلمه الله و بلّغه رضاه و اسعده بما يتمّناه من امر اخرته و دنياه: و ايضا المعاملات الواقعة منه، يراد من المعاملات العقود او ما يعم العقود و الايقاعات و الحاصل انّ احكام هذا المستبصر فى هذه الامور يطول ذكرها و لا موجب لذلك و انّما الواجب الاشارة

الى تمثيل شيء منها و هو انّ اكثر هذه الامور اذا ارتبطت بواحد من الاماميّة كانت بعد استبصاره يرجع حكمها الى حاكم الشرع منا فيحكم فيها بالحق و لايقرّه الّا على ابعاضٍ ممّا يختصّون به كما قال تعالى و ان احكم بينهم بما انزل الله و لاتتبع اهواءهم و قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم فان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط انّ الله يحبّ المقسطين، و فى الكافى عن الصادق عليه السلم مَنْ كان يدينُ بدِيْنِ قَوْمٍ لزِمَتْهُ احْكامُهُم، فنقول مثلا يجوز عندنا بيع الخيار الى مدّة معيّنَة و عندهم هذا البيع باطل فاذا وقع هذا البيع بخيار سنة و اشترى هذا المخالف من البائع المبيع المذكور قبل انقضاء مدة الخيار اشتراء لازماً غير مشروط لانه بالنسبة الى مذهبه انّ بيع الخيار باطل يجوز له الشراء لانه لم يخرج عن ملك البائع فاذا استبصر نظرنا فى ذلك البيع المشروط فان كان البيّعان مخالفين لايعتقدانِ صحة هذا البيع و ان اوقعاه فالظاهر اقرار هذا المستبصر على ابتياعه لانه بيع ملك وقع من مالكه و لم يخرجه قبل ذلك بمخرج صحيح و ان كانا مخالفَيْن الّا انهما يعتقدان صحة البيع المذكور الخيارى و ان كان بخلاف مقتضى مذهبهما فالظاهر عندى بطلان بيع المستبصر فيصالحهما على نحو مصحّحٍ عندنا او يردّ المبيع على مالكه منهما امّا البائع او المشترى كما لو انقضت مدة الخيار و لم يفسخ البائع او بنحو استيهابٍ من المالك عندنا منهما فان ردّ المبيع فله الثمن الذى دفعه و ان وصل اليه من نماء ذلك الملك شيء فيخبرهما بحكمه عنده بعد الاستبصار كما اخبر بحكم الاصل فان ترك مستحقه فلا كلام و ان طلب فان كان مستحقه المشترى اوّلاً و لم يرض ببيع البائع المبيع على المستبصر كان للمشترى الاوّل اخذه من المستبصر فان كان المستبصر قبل استبصاره يعتقد كما اعتقدا من صحة البيع الخيارى فعليه ان يسلم النماء او مثله ان كان مثليّا او قيمته ان كان قيميّا و ليس له الرجوع على البائع لانه قد قدم باعتقاده على اخذ ما لايملكه هو ببيع يعتقد خلافه و لايملكه المالك البائع لاعتقادهما خلافه و ان كان قبل استبصاره لايعتقد ما اعتقدا فله الرّجوع على البائع بما ادّى للمشترى لانه تصرّف فيما يملك على مذهبه و ما يعتقده و ان كانا مؤمنين رجع المبيع بعد استبصاره الى

مالكه فان كان المشترى فله النماء و لايرجع به على البائع ان كان يعتقد الصحة كما ذكر و ان لم يعتقد رجع بما ادّى الى المالك المشترى على البائع لانه غارّ حيث سلّطه على اتلاف مال الغير و المخالف لايعرف ذلك انّما يعرف انّ المالك صرّفه بالبيع فتصرّف فى ماله على ما يعتقده فالبائع غارٌّ وَ ان كان مستحق النماء هو البائع فى هذا الفرض و فيما قبله كما لو فسخ البيع الاول قبل انقضاء مدّة الخيار فان كان هذا المستبصر قبل الاستبصار لايعتقد صحة بيع الخيار فليس للبائع المطالبة بالنماء لانه سلّطه على ماله فاتلفه باذنه و ذلك لايعلم انه لايملك البيع ليكون قد قدم على ما قد يلزمه الضمان فيكون مفرّطا بل تصرف فيما يملك فى مذهبه و معتقده و ان كان يعتقد صحة بيع الخيار على خلافِ مذهبه فان تصرّف فى النماء و اتلفه فالاصح انه ليس للبائع المطالبة بشىء لانه سلّطه على اتلافه فلايتعقّبه ضمان و ان لم يتصرف بل النماء باقٍ فاشكال و الظاهر ان له المطالبة لانّه اَعْطاه ايّاه تبعاً لما هو مطالب به فيردّه تبعاً للاصل و لاجل هذا احتمل بعضهم الرجوع فى صورة التلف و ان كان المشترى الاوّل مؤمناً معتقداً لصحة بيع الخيار و البائع مخالفاً يعتقد الصحة فكما مر و ان كان لايعتقد فهل يلزمه حكم البيع الاوّل لصورة الايجاب و القبول لجواز انه قد قصد بهما نقل المبيع و ان كان لايعتقد الصحة اَمْ لايلزمه لانّه كالغافل و النائم و السكران لقرينة ان المفروض انه بخلاف مذهبه و معتقده و هذا هو الذى بنينا عليه الفروع السابقة لانّ احتمال انه قصد نقل المبيع على خلاف الاصل و الظاهر و ذلك حيث فرض خلاف الاعتقاد لايصار الى قصد النقل الّا بقرينةٍ غير لفظ الايجاب لجواز وقوع الايجاب على جهة الحيلة و الاستهزاء و غير ذلك و لايقال ان الحيلة و الاستهزاء خلاف الاصل فى الايجاب لان الاصل الصحة لانا نقول انما يكون ذلك خلاف اذا لم نعلم مخالفة الاعتقاد و المذهب و امّا مع علمنا بالمنافى فالاصل عدم الصحة فعلى انّ البيع من جهته باطل كما قرّرنا لعدم اعتقاده و كان المؤمن عالماً بذلك يكون من جهة المؤمن باطلاً فيلزم البيع للمستبصر و ان لم يعلم المؤمن بذلك صح البيع من جهة المؤمن فاذا استبصر ذلك المخالف و قد اشترى قبل انقضاء الخيار و هو يعتقد صحّة بيع الخيار و ان كان خلاف مذهبه كما

قررنا سابقا و المفروض ان البائع لم يفسخ البيع الاوّل قبل انقضاء المدّة رجع الملك على المشترى الاوّل و النماء و اخذ الثمن من البائع و ليس له الرجوع بالنماء على البائع و ان لم يعتقد المستبصر صحة بيع الخيار رجع بما ادّى على البائع لانه غارّ ان كان قد تصرف فى النماء و اتلفه قبل مطالبة المشترى بالنماء و ان كان النماء موجوداً فالظاهر عدم الرجوع و ان فسخ البائع و الحال هذه قبل انقضاء المدة فان كان الفسخ قبل ابتياع المستبصر فهو ماله و لا كلام و ان كان بعده فان كان حصول النماء قبل الفسخ فكما مر و ان كان بعد الفسخ فهو للمستبصر و لا كلام و ان كان البائع هو المؤمن و كان المشترى الاول مخالفاً الّا انه يعتقد صحّة بيع الخيار خلاف مذهبه فان لم يفسخ المؤمن حتى انقضت مدة الخيار ردّ المستبصر المبيع على المشترى المخالف و اخذ الثمن من البائع و ردّ المستبصر النماء على المخالف فان كان المستبصر يعتقد صحة هذا البيع لم يرجع بالنماء بل يضمنه للمخالف لانه نماء ملكه و ان كان لايعتقد و كان النماء موجوداً فكذلك و الّا رجع على المؤمن بما دفع للمخالف المشترى لان المؤمن غارّ و ان كان المخالف لايعتقد فعلى القاعدة التى قرّرنا يكون البيع من جهته باطلاً لكنه صحيح من جهة المؤمن فعلى الظاهر يصح البيع و يكون ما سمعتَ على تقدير الصحة و على الباطن يكون المشترى الاول متصرّفا فيما لايعتقد صحّته فيكون جميع ما زاد على اصل الثمن من جميع النماء المتجدّد كلّ سنة لايملكه فى نفس الامر و الذى يختلج فى نفسى انه من جملة الاموال التى لا مالك لها و يقبض حاكم الشرع ما كان موجوداً منها و من ذلك لو كان المستبصر قبل استبصاره اخذ بالشفعة فى الاملاك المتلاصقة المتمايزة غير الشائعة فان الشفعة عندنا لاتصح هنا و على مذهبه تصح فاذا اخذ بذلك بغير رضى المشترى بقى الملك على ملك المشترى فاذا استبصر كان عليه ان يردّ الملك الى المشترى و يحتسب المشترى عليه النماء ان وصل اليه شيء من ثمنه و بالجملة هذه احكام المعاملات التى هى العقود و ما اشبه ما ذكرنا يرجع حكمه فيها الى حكم الحق كما قال تعالى و ان حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين، و من النكاح مثلا ان المخالف قبل استبصاره لو زنَى بذات بعل او فى

عدّةٍ رجعيّة او عقد على امرأة و كانت المعقود عليها فى عدّة رجعيّةٍ مع علمه بالعدة و ان لم يدخل او لم يعلم بذلك مع الدخول بها او لاط بغلامٍ فاوقبه ثم تزوّج بامه او اخته اوْ ابنته او زنى بعمته او خالته ثم تزوج بابنتيهما و لم يكُن مذهبه حنفيّاً اَوْ لَاعَنَ زوجته اللعان الشرعى ثم اكذب نفسه وَ كَان حَنَفِيّاً وَ اَمْثَال ذلك فعندنا انهن يحرمن عليه مؤبّداً و عندهم يجوز ذلك فاذا استبصر لم يُقَرِّهُ على ذلك النكاح لمخالفته لاجماعنا و للروايات المتكثرة فى كثيرٍ منها فان ولد له اولاد من احديٰهن قبل الاستبصار فليسوا باولاد زنى عندنا بل هم بحكم اولاد الشبهة فيقع بينه و بينهم كلّما يقع من النكاح الصحيح و يترتّب احكام النكاح و المحرمية و المواريث و القصاص و ما اشبه ذلك و اذا استبصر و نكح فى واحدة من المذكورات كانت اولاده كلهم اولاد سفاح لايترتّب عليهم شىء من احكام النكاح و المحرميّة و المواريث و القصاص و كانوا اجنبيّين منه و من امّهم و ان كنّا لانجوّز له ان يتزوّج ابنته من هذه المرأة التى تزوّجها بذلك فنوجب عليه تخليتهنّ فيخرجن منه بغير طلاق و يستبرين من نكاح و يتزوجن مَن شِئْنَ من الرجال و ايضا المشهور الصحيح عندنا انه لايجوز للمسلم نكاح نساء من اليهود و النّصارى و المجوس ابتداءً بالعقد الدائم فان فعل وقع باطلاً و يجوز ذلك عند المخالفين فاذا تزوّج هذا الرجل كتابيّة من احد الفرق المذكورة ثم استبصر هل يُقَرّ على هذا النكاح كما لو اسلم الكتابى فيكون كاستمراره عندنا ام لا فيكون كابتدائه الظاهر انّه يقرّ عليه لانه عقد سائغ على مذهبه وَ لا موجب لابطاله عندنا لانّ من منع منه فانّما منَع فى الابتداء لا فى الاستمرار لاستصحاب الصّحة و من الطلاق فانا نشترط ان الطلاق لايصح الّا بلفظ مخصوص متلقّى من الشارع مثل فلانةُ طالق او انتِ طالق او هى طالق و انه لا بدّ فيه من القصد بأن ينوى المطلِّق الانشاء و البينونة و انه لا بدّ فيه حين التلفّظ من سماع شاهدين عدلين فى الواقع او عند المطلِّق فى اعتقاده و الّا يوقع الطلاق فى الحيض الّا ان تكون حاملاً قد استبان حملها او يكون الزوج غائبا عنها غيبة يظنّ انتقالها عن الحالة كالشهر او الثلاثة الاشهر او الخمسة او الستة الاشهر او كانت غير مدخولٍ بها نعم لو استظهرت بعد عدّة حيضها الى العشرة بترك الصلوٰة لوجود الدم ثم طلّقها

فى ايّام الاستظهار ثم تجاوز الدم الزائد على عدتها العشرة فانّ الطلاق عندى صحيح وفاقاً للتحرير عملا بالحكم الوضعى و الّاتطلّق ثلاثا لارادة الطلاق البائن بلفظٍ واحد كأن يقول انتِ طالق ثلاثا و ان اردنا الطلاق البائن بالتطليقات الثلاث فلا بد من تخلّل المراجعة بعد كل طلقةٍ ليكون ثلاث طلقات بينهما رجعتان و انه لا بدّ من تعيين المطلقة عند انشاء الايقاع فى القصد اليها بخصوصها فلايكفى عندنا الابهام عند انشاء الايقاع ثم يعيّن من شاء من نسائه بل يقع الطلاق لغواً و انّه لايتبعّض بدن المرأة فى الطلاق فلايقع الطلاق برأسِها خاصّةً مثلا و باقى جسدها غير مطلّق اذا قال رأسُ فلانَة طالق بل يقع لغواً و انّه لايكون الطلاق معلقا على شرطٍ كما اذا قال ان جاء زيد فانتِ طالق بل يقع لغواً فاذا طلّقت المرأة طلاقاً لفظيا من غير قصد الانشاء و البينونة و ان كان باللفظ الصريح فيه كما قاله ابوحنيفة لفظ الطلاق الصريح ما تضمّن الطلاق خاصّة و الباقى كنايات يقع الطلاق بها مع النية و قال الشافعى صريح الطلاق ثلاثة الفاظ : الطلاق و الفراق و السراح كاَنْ يقول فلانة طالق او فلانة مفارَقَةٌ او فلانة مُسَرَّحة يقع الطلاق باحديٰهن بغير نيّةٍ و باقى الالفاظ كنايات لايقع الطلاق الّا مع مقارنة النيّة لها و يقع من ذلك ما ينويه و قسّمَ الشافعى الكنايات الى قسمين ظاهرة نحو قوله خِليّة و بريّة و بتّة و بَتْلَة و باين و حرام و الكنايات الباطنة نحو قوله اعتدّى و استبرى رحمك و تقنّعى و حبلك على غارِبِكِ و قال مالك الكنايات الظاهرة اذا لم ينو بها شيئا وقع الطلاق الثلاث و ان نوى واحدة او اثنتين فان كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه و ان كانت مدخولاً بها وقع الثلاث على كل حال و امّا الكنايات الباطنة فهى فى كلمتينِ منها و هى قوله اعتدّى و استبرى رحمكِ ان لم ينو بها شيئا وقعت تطليقةً رجعيّة و ان نوى شيئاً كَانَ عَلَى ما نَواه و مالك يجعل الكنايات الظاهرة و هاتَيْن الكلمتين من صريح الطلاق و ايضا كان الطلاق بغير شاهدين عدلين سواء كان بفاسقين او عادل و فاسق او بواحد منهما او بغير شىء او فى الحيض فانهم يجوّزونه و ان كان حراما عندهم لكنه يقع او بلفظ واحد لارادة الثلاث كأن يقول انتِ طالق ثلاثا فتحرم عليه الّا بعد المحلّل و ان رجع قبل انقضاء العدّة او طلاق بعد طلاقٍ بدون رجعة او طلّق امرأةً من اربع من

غير تعيين و انّما يعيّنها بعد الطلاق او طلق جزءاً منها و طلّق آخرَ حتى كملت و تزوّجها هذا المخالف ثم استبصر فالمشهور انها زوجته و يقرّ على هذا التزويج لانه صحيح عندهم و عن على بن ابى حمزة انه سأل اباالحسن عليه السلٰم عن المطلّقة على غير السنّة ايتزوجها الرجل قال الزموهم من ذلك ما الزموا انفسهم و تزوجوهن فلا بأس بذلك قال الحسن و سمعتُ جعفر بن سماعَةَ و سئل عن امرأة طلّقت على غير السّنّة اَلِيَ ان اتزوّجها فقال نعم فقلتُ اليس تعلم انّ على بن حنظلة روى ايّاكم و المطلقات على غير السّنّة فانهنّ ذوات ازواج فقال يا بنى رواية على بن ابى حمزة اوسع على الناس قلتُ و ايش روى على بن ابى حمزة قال روى عن ابى الحسن عليه السلٰم انه قال الزموهم من ذلك ما الزموه انفسهم و تزوجوهنّ فانّه لا بأس بذلك و عن عبدالاعلى عن ابى عبدالله عليه السلٰم قال سألته عن الرجل يطلّق امرأته ثلاثا قال اذا كان مستخفّا بالطلاق الزمتُه ذلك فاذا كان صحيحاً عندهم و الشارع امرنا ان نلزمهم ما الزموه انفسهم حتى انه اجاز لنا التزويج بهذه المرأة و لاتبقى بغير زوج كان جائزاً لهم بالطريق الاولى و اذا جاز لنا ابتداؤه جازَ استمراره بالطريق الاولى و الحاصل ان هذا الرجل اذا استبصر و رجع الينا فى دينه كان منّا و احكامه ما ثبت فى حكمنا و رجعت احكامه الى احكامنا هذا فى غير العبادات و امّا فى العبادات فما اُلْحِقَتْ به منها و استُتْبِعَتْ له لايمانه و ما يستقبل من اعماله تفضّلا من الله و تخفيفاً على عباده المؤمنين وَ تَرْغيباً للتّائبين و الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين كان الفراغ من تسويدها بقلم مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى عرضاً بخدمة الناصر للدين و المعز للمؤمنين اسعده برضاه و بلّغه ما يتمنّاه من امر اخرته و دنياه بحرمة محمد و اله الهداة آمين رب العالمين رحم الله من قال آمين و جرى باوائل جميٰدى الثانية سنة تسع و عشرين و مائتين و الف من الهجرة النبويّة على مهاجرها افضل الصلوٰة و ازكى السلام حامدا مصليا مستغفرا.

تمت.

الرسالة القطيفية
فى جواب الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفى
عن ١٢ مسألة

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة القطيفية

فى جواب الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفى عن ١٢ مسألة :

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

قال العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى قد ارسل الشيخ الارشد الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفى مسائل يريد جوابها فكتبت الجواب على جهة الاستعجال و حسبنا الله و نعم الوكيل.

قال سلمه الله تعالى: مسألة - هل يجب فى النية مراعاة الوجه ام يكفى مطلق القربة.

اقول الاصح الاشهر انه لاتجب مراعاة الوجه لعدم الدليل عليه و الدليل الاعتبارى معارض باقوى منه.

قال سلمه الله تعالى: و ما معنى الوجه.

اقول الوجه هو الوجوب و الندب و الكراهة و الحرمة و الاباحة على احتمال و المراد به ان الفعل الواجب انما كان واجبا لتعلق الامر به و المنع من تركه و كذا باقى الاحكام و معنى ذلك ان الشىء انما يصدر و يتقوم فى وجوده بعلته التى هى اصله و ذلك الاصل هو الوجه مثاله اذا اخترعت صورة فى خيالك ثم نقشتها فى شىء كانت الصورة المنقوشة فرعا و التى فى خيالك اصلها و وجوبها (و وجهها خ ل) من نفسك فالافعال من العباد صورة الثواب و العقاب فبمادة امر الله و صورة امتثالك له كما امر هو الثواب و بمادة امر الله و صورة ترك الامتثال هو العقاب فالامر و النهى هما علة الوجوب و الحرمة اللذين هما وجه الواجب و الحرام من الامر و النهى بهذا المعنى على قياس ما قيل فى تفسير قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه بان ضمير وجهه راجع الى شىء فعلى هذا لو قيل باعتبار الوجه فى العمل كان المعنى ان العمل الذى هو الصورة يشترط فى ايقاعه و صحته ملاحظة انك مأمور به و انت لم تؤمر بملاحظة انك مأمور انما امرت بامتثال الامر و هو فعل المأمور به لا ملاحظة انك مأمور و لا ملاحظة انك ممتثل

فان كلا الملاحظتين خارج عن حقيقة الفعل المأمور به فلايحتاج اليهما فى صحة الامتثال و من لاحظهما او احدهما لم يضر ذلك العمل الا انه ربما كان نقصا فى الاخلاص الكامل كما لو قرن بالتقرب الى الله تعالى انه مأمور و انه ممتثل و هذا معلوم و قد تحقق (حقق خ ل) فى محله و يتفرع على ما قلنا انه (انه لو خ ل) فعل الفعل كما هو فى الواقع صح و ان لم يؤمر به او ملاحظة (لم يلاحظ خ ل) مبدأ تكليفه به لو لم يعلم ذلك كما فى قصة الانصارى لما استنجى من الغائط بالماء و لم يعلم استحبابه انزل الله فيه ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فهذا معنى الوجه و هو الوجوب الذى هو اثر الامر نعم من الكمال بالعلم (العلم خ ل) بالوجه قبل العمل لتعلم ما يراد منك فتفعل ما امرت به و تترك ما نهيت عنه و تقع (و لاتقع خ ل) فيما لايجوز بغير علم و هذا سابق على العمل فافهم.

قال سلمه الله تعالى: و هل ملاحظة الوجوب او الندب على القول به يكفى (تكفى خ ل) ام لا بد من التعليل.

اقول ملاحظة ذلك كافية عليه عند من اعتبرها لتخلص (ليخلص خ ل) الفعل عن التبرع و التشريع و ربما اعتبر بعض الاصحاب التعليل و هو عند المحققين منهم عليل و اما عندنا فان استعملها ينبغى ان يلحظ انها انيس العمل فى طريق القربة الى الله تعالى.

قال سلمه الله تعالى: هل يكفى فى اثبات الدعوى على الميت شاهد و يمين ام لا بد من البينة و يمين الاستظهار و هل فرق بين الدعوى عليه فى عين او دين ام لا و هل فرق بين الدعوى عليه فى الحال و المؤجل ام لا كل ذلك فى الاكتفاء بالبينة او لا بد من يمين معها و ايضا هل فرق بين الدعوى عليه و وصيته به و بين اعترافه عند الموت او قبله او حضور الشاهد فى الحاجة الى اليمين مع البينة ام تكفى البينة فى بعضها و على فرض كفاية البينة فى بعض الصور فهل تقوم يمين الدعوى (المدعى خ ل) مقامها ام لا.

اقول هذه المسألة اختلف فى شقوقها و الاقوى عندى فى كلها الاكتفاء بيمين واحدة مع الشاهد لا فرق بين الدين و العين و الحال و المؤجل الخ نعم يجب

فى تلك اليمين الواحدة ان تشتمل على الجهات المحتملة من نفى و اثبات عما (مما خ ل) يطابق دعواه كان يقول مثلا والله انى استحق هذا الشيء عند زيد لم يقض (لم يعطنى خ ل) هذا الدين و لا عوضه و لم ابرئ ذمته و لم اهبه اياه و لم ابعه اياه و انى مستحق له الى الان فى ذمته و كذا فى العين و ما اشبه ذلك بان يجمع فى يمينها (يمينه خ ل) ما يرفع الاحتمالات المنافية لمدعاه (لدعواه خ ل) و كذا باقى الفروع و يحترز الحاكم عن توريته و استينافه للكلام بل يأتى به متصلا معربا لمن يفهم ذلك ليدل بصورته على معناه فان فهم الحاكم توريته (تورية خ ل) او استينافا كرر عليه القول و اعاد اليمين فى المحتمل لئلاينوى (لئلايقصد خ ل) الاستيناف و عدم الارتباط بالقسم و الظاهر عدم اشتراط حضور الشاهد و يمين المدعى لاتكفى عن البينة الا فى رد اليمين من المدعى عليه الحى او من الحاكم اذا لم يقض بالنكول فتكون حينئذ بحكم البينة مطلقا على الاصح لا بحكم اقرار المنكر و لا البينة الخاصة الا فى الرد من المملوك على تفصيل و لاتكفى البينة عن اليمين فى الدعوى على الميت.

قال سلمه الله تعالى: هل محرم اهل المدينة نفس المسجد او الوادى و على كلا الفرضين فما حده من الجهات الاربع و هل يجوز تأخير الاحرام لمن قربه (مر به خ ل) اختيارا و اضطرارا ام لا و ما حد الضرورة ان سوغت و هل يجوز لمن سلك طريقا من المدينة لايمر به ان يحرم من الجحفة او يجب عليه محاذاته.

اقول ميقات اهل المدينة مختلف فيه و الروايات المطلقة بالوادى كثيرة و صحيحة الحلبى فى ظاهر اللفظ مفسرة له بالمسجد و الاعتبارات فى الترجيح عندى متعارضة فقوله عليه السلٰم فى صحيحة الحلبى ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة كما يحتمل التقييد ذلك (لذلك خ ل) الاطلاق لتفسيره بالمسجد يحتمل ان يكون من باب بيان الشيء باظهر حدوده و اشهرها و قوله صلى الله عليه و آله خذوا عنى مناسككم و احرامه من المسجد لايرفع الاحتمال لارادة الوادى لان اخذ المناسك عنه كما تؤخذ بفعله تؤخذ بقوله و تقريره و قول اهل بيته عليهم السلٰم و تقريره (تقريرهم خ ل) قوله و تقريره و قد اطلقوا الاحرام من ذى الحليفة

و لعل فعله صلى الله عليه و آله انما هو للافضلية و لانه جزء الوادی و يصدق عليه و لايتعين المسجد بتفسيره به لجواز كون ذلك لشهرته و تسمية الوادی به كما قال بعضهم و لاستقرار عمل الاكثر على ان الميقات هو الوادی المسمى بذی الحليفة قالوا و هو ماء لبنی جشم و سمى ذلك الوادی به لتحالف طوائف من العرب به و قد كان ذلك قبل المسجد لان تحالفهم كان على الماء المذكور و لشهرة العمل على ذلك قال بعض الاصحاب كالشهيد و المحقق الشيخ (الشيخ على خ ل) على ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذی الحليفة و ان كان خارج المسجد لايكاد يدفع و قد احرم رسول الله صلى الله عليه و آله فی حجة الوداع من المسجد و حج معه سبعون الفا او يزيدون و لو جمعهم على الاحرام من خصوص المسجد لكانت واقعة ملئت منها الدفاتر بل لو قطع قاطع باحرام اكثرهم من خارج المسجد لكان صادقا و انما حج صلى الله عليه و آله ليعلم الناس مناسكهم و سكوته عن ذلك و سكوت اهل بيته عليهم السلام عن ذلك دليل على جواز الاحرام من الوادی و ان كان من المسجد افضل و لو اريد خصوص المسجد بالتفسير لاكب (لاكبت خ ل) عليه الشيعة فی كل عصر و لو كان كذلك لعرفوا به و لم يكن من هذا شیء و لم يترك ذلك للتقية لان الحكمة من الشارع اقتضت ان الاعمال التی لايمكن التستر بها من الغير فی الغالب لاتخالف مذاهبهم لئلاتقع الضرورة و تلزم التقية فی هذا العمل فی كل وقت فيهجر حكم الله فيها من المؤمنين و ليس بذلك (ذلك خ ل) من ان الرشد فی خلافهم بل لاجل تلك العلة وقفوا (وفقوا خ ل) للصواب حفظا للدين كمطلق الصلوات و اعدادها و مطلق اوقاتها و افعال الحج ادخل فی هذه الحكمة من غيرها لان صورة الاحرام بدنية ترى لا قلبية تخفى و لايخلو الميقات من الاغيار فلو استدل المستدل بعملهم هنا لكان مصيبا و لايرد عليه هنا ان الرشد فی خلافهم لما اشرنا اليه و هم لايعرفون الا الوادی هذا و امثاله ما يعطيه الاعتبار و على كل حال فالاحوط الاحرام من المسجد و على ارادته فقد الحق به الان حجرا خارجة عنه و هی معروفة فالمحتاط يتجنبها و لم يحضرنی اسماؤها حال الكتابة و لااتمكن (لم اتمكن خ ل) فی المراجعة و اما حد الوادی فهو معروف و اسماء

الامكنة الخارجة عن المحددة له من الجهات الاربع لم اقف عليها الان و لايجوز للخارج من المدينة المريد دخول مكة شرفها الله اذا مر على هذا الميقات ان يتجاوزه اختيارا الا محرما فان فعل ذلك مختارا او جاهلا او ناسيا وجب عليه الرجوع منه ليحرم منه فان لم يتمكن بطل حج العامد و لو تمكن من الاحرام من الجحفة حينئذ فالظاهر الصحة و ان اثم و غيره يحرم من اقرب مكان اليه مما يقدر عليه و يجوز التأخير الى الجحفة للمضطر و حد الضرورة للمريض ما يخاف معه زيادة المرض او بطء برئه او المشقة التى لاتحتمل عادة او يخاف على نفسه او ماله المضر تلفه بحاله ضررا لايتحمل عادة و لو فى طريقه هذا و لو لم يمر بالميقات اذا خرج من المدينة و ان كان مختارا قبل اجزاء (قيل اجزأه خ ل) الاحرام من الجحفة فان فعل ذلك لا لغرض الا لشهوة نفسه و تسهيل الامر اهلها (عليها خ ل) كان اثما و يجزيه و الاقوى ان المختار يجب عليه (عليه الاحرام خ ل) من محاذى الوادى او المسجد و لو ظنا لان المحاذاة بدله.

قال سلمه الله تعالى: لو احرم انسان بعمرة التمتع لفعل ما يوجب الدم ثم تعين له ضيق الوقت فعدل الى الافراد هل يذبح ما وجب عليه قبل العدول بمنى او بمكة زادها الله شرفا و هل العدول فى ذلك قهرى او لا بد من نية (نيته خ ل).

اقول يجب عليه ان يذبحه بمكة لانه فى احرام العمرة و انقلاب الاحرام انما طرأ لضيق الوقت بعد استقرار الوجوب بسبب مخصوص و تغير السبب لايوجب تغير المسبب الا اذا كان تقوم بقاء المسبب به و ليس العدول قهريا بل هو واجب اختيارى فلايتحقق الا بقصده.

قال سلمه الله: مسألة - هل الافضل الاقامة بمكة او بالمدينة اجبنا بالدليل العقلى.

اقول قال العلماء يكون (يكره خ ل) لمن قضى مناسكه الاقامة بمكة لان ذلك يقسى القلب و اما الاقامة بالمدينة فمستحبة و فى موثقة الحسن بن الجهم عن الكاظم عليه السلام انها افضل من الاقامة بمكة و لما ورد فيها من استحباب الزيارة و الصلوٰة و الدعاء فيها و الدليل العقلى المطلوب لايمكن تفصيله و التلويح اليه ان

بكة انما شرفت لاجل ان اول بيت من الابواب ولد فيها قال الله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا و هدى للعالمين فيه ايات بينات و البيت المولود للناس ببكة و الايات البينات هم الابواب التى امرتم ان تأتوا البيوت فيها (منها خ ل) و هم البيوت التى اذن الله ان ترفع و هى الانسان المدنية (لانسان المدينة خ ل) صلى الله عليه و آله و الحاصل المقام بالمدينة ليصلى عند النبى صلى الله عليه و آله و يسلم عليه و على احبائه المجاورين له افضل من المقام بمكة لان افضل الاعمال فى مكة للآمين لها هو الطواف حول البيت الذى هو الانسان المدنية (لانسان المدينة خ ل) عليه السلٰم.

قال سلمه الله تعالى: مسألة - هل الشهر الذى تستقر به عادة (عادة الحائض خ ل) هو الهلالى ام اقل زمان يمكن فيه حيضتان.

اقول انما ذلك (ذكر خ ل) الشهر فى تحقق العادة اذا لم تحض فى اثنائه و لان الحيض فى كل شهر هو الاغلب فى النساء و الا فلو حصل الحيض متكررا بحيث تستوى بينهما (بينها خ ل) ايام الطهر كما لو حاضت اربعة ايام فى اول الشهر ثم طهرت احدعشر يوما مثلا ثم حاضت اربعة ايام و طهرت احدعشر يوما ثم رأت الدم تحققت العادة الوقتية باستواء الاحدعشر مرتين و العددية باستواء مرتين لما اتاها الحيض بعد الاحدعشر الطهر العدد الاول حكم بثبوت العددية خاصة و لو يحكم (لم يحكم خ ل) بثبوت الوقتية بالمرة فى غير الشهر و الفرق ان الشهر موافق للدورة القمرية من جهة ان القمر مادة الحيوٰة و الدم كذلك فيتوافقان غالبا فيتحقق (فتتحقق خ ل) العادة بالحيضتين بينهما شهر و لم تتحقق باقل من الشهر الا بتكرر ذلك الاقل مرتين فاذا رأت الدم الثالث بين كل دم احدعشر يوما مثلا تحققت الوقتية فافهم.

قال (قال سلمه الله خ ل): و ما معنى نعم المنزل الطيبة (طيبة خ ل) و ما بثلاثين من وحشة.

اقول قد سأل عنه فاجبنا (فاجبنا عنه خ ل) فى المسائل و اصله (المسائل و هى واصلة خ ل) اليكم ان شاء الله تعالى و كذا جواب السؤال عن علة النهى عن

تسمية الصاحب عليه السلٰم.

قال سلمه الله تعالى: مسألة – لو اعسر الزوج عن نفقة الزوجة او بعضها فهل لها تسلطا (تسلط خ ل) على الفسخ هي او الحاكم ام لا.

اقول في هذه المسألة اربعة اقوال اولها (احدها خ ل) قول المشهور و هو عدم الفسخ مطلقا و وجوب الصبر عليها و ثانيها قول ابن الجنيد و تبعه محمدباقر الخراساني و هو الفسخ مطلقا و ثالثها بعض المتأخرين و مال اليه الحر في هداية الامة و هي ان الحاكم يجبره على الطلاق و التفرقة مطلقا فان امتنع طلق الحاكم و رابعها قول الشيخ في النهاية (النهاية و هو التفصيل خ ل) بانه يجبر مع اليسار اذا امتنع من الانفاق و مع عجزه و اعساره تصبر و فيه جمع بين الاخبار و الذي يترجح عندي من جهة الفتوى الرابع و هو انه ان كان يقدر على الانفاق و امتنع فرق الحاكم بينهما بان يجبره على الطلاق فان امتنع طلق الحاكم و ان تعذر الحاكم فلايبعد ان لها الفسخ لحديث لا ضرر و لا ضرار و ان كان معسرا فلتصبر لقوله (لقول علي خ ل) عليه السلٰم في رواية السكوني ان مع العسر يسرا و لو لم تقدر على الصبر بل بلغ بها الجهد الى الضرر الذي لايحتمل فلايبعد ان يفرق (يفرق الحاكم خ ل) بينهما او تفسخ هي مع عدم الحاكم كما مر.

قال سلمه الله تعالى: مسألة – هل يجوز لمن ملك عقارا او بيوتا او دنانير او نحوها عما (مما خ ل) فيه حاصل لايقوم بمؤونته ان يأخذ الزكوٰة او (و خ ل) الخمس ام لا.

اقول يجوز ان يأخذ تمام مؤونة سنة (سنته خ ل) فان فضل مما اخذ شيء اما لاقتصاره او لزيادة نماء عقاره فالظاهر انه يملكه.

قال سلمه الله تعالى: (مسألة – خ ل) هل يجوز للمحدث مس نقط القران و اعرابه.

اقول النقط ليس في الحقيقة من الحروف و انما هي علامة لتمييز الحروف المتواخية كالباء و التاء و الثاء و كالجيم و الحاء و الخاء و كالدال و الذال و كالراء و الزاء و كالصاد و الضاد و كالطاء و الظاء و كالعين و الغين و الحروف المشتبه

(المشتبهة خ ل) مع الاتصال بغيرها كالباء و التاء و الثاء و النون و كالفاء و القاف و كذلك الاعراب انما هو على الاصح علامات الاعراب (الاعراب و الاعراب هو تغيير اواخر الكلم باختلاف العوامل الاتسمعهم يقولون الحركات علامات الاعراب خ ل) فهى غيره فالحركات ليست من هيئات الكلم و لا عوضا عن بعض الحروف كالتشديد الذى هو عوض عن حرف فيجوز مس النقط و الحركات للمحدث و لايجوز مس التشديد الذى هو عوض عن حرف سواء كان الحرف محذوفا من اللفظ و النقش كالباء المحذوفة من رب (رب و هى الاولى خ ل) او من اللفظ خاصة كحرف التعريف من (مع خ ل) الحروف الشمسية بخلاف التشديد حروف الادغام فى الدرج (المدرج خ ل) خاصة من الادغام الصغير كالحاصل من ميم (ميم من فى خ ل) و ما لهم من ناصرين فانه يجوز مسه و كذلك المد المتصل لايجوز مسه لانه حرف او مط حرف فيسرى فيه الحرف الممطوط نعم على قول ابن الحاجب من ان الاعراب هى (هو خ ل) نفس الحركات قد يشكل مس الحركات لانها على قوله تكون بعض الهيئات الصورية التى هى جزء اللفظ الاسفل الا ان صح (الاصح خ ل) ان الحركات علامات للاعراب الذى هو تغيير اواخر الكلم و عندى ان الاعراب من جزء كلمة (الكلمة خ ل) الصورى الذى هو الهيئة



رسالة في احكام المستحاضة

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى قد التمس منى من يجب (تجب خ ل) على طاعته املاء كلمات فى بعض احكام المستحاضة على سبيل الفتوى ينتفع بها المقلد فيما تعم به البلوى و تدعو اليه الحاجة فاستعنت بالله و توكلت عليه فانه لا حول و لا قوة الا به.

فاقول دم الاستحاضة فى الاغلب اصفر رقيق بارد و هو الخارج من الفرج مما ليس بحيض و لا نفاس و لا عذرة و لا قرح و هو ما تراه قبل تمام التسع و بعد الياس و هو خمسون سنة فى غير القرشية و النبطية و ستون فيهما و ما تراه بعد ايام حيضها و بعد اكثر نفاسها مما لايحتمل ان يكون حيضا فيهما و انما قلنا فى الاغلب لانه قد يكون احمر او اسود او غليظا او حارا لاسباب و احكام لايناسب ذكرها هنا و باعتبار الاحكام تكون الاستحاضة قليلة و متوسطة و كثيرة و معرفة كل منها ان تستدخل القطنة المعتادة الاستدخال المعتاد و تربط الخرقة بالقطنة للتحفظ فاذا جاء وقت الصلوٰة نظرت القطنة فاذا كان الدم لم يغمس القطنة بان يبقى فيها بياض و لو قليل فهذه القليلة و حكمها ان تغير القطنة او تغسلها و كذلك الخرقة ان اصابها دم و تغسل الموضع و تتوضأ للصلوٰة كل ذلك بلا مهلة فان حصلت (مهلة خ ل) و تجدد حدث فى المهلة اعيد العمل (الاول خ ل) ليحصل التوالى بلا مهلة لان الحدث ما لم يحصل الانقطاع مستمر التجدد و انما عفى عن الحدث مع عدم المهلة للضرورة و لزوم الحرج لولا العفو بخلاف المهلة للتفريط فاذا تجدد حدث مع عدم المهلة لم تكلف اعادة العمل و يكون ذلك مغتفرا لما قلنا و تعمل هذا العمل المذكور لكل صلوٰة من فرض و نفل لاتجمع بين صلوٰتين من فرض او نفل بعمل واحد نعم لو صلت فريضة او نافلة و اخرجت القطنة فلم تر فيها شيئا و لو مثل رؤوس الابر بل خرجت نقية لم تتلوث بشىء قط لم يجب عليها عمل مما ذكر و

لم ينتقض وضوءها الا ان تعلم ان انقطاع دمها عن برء فان الاحوط وجوب الوضوء عليها و لاتعتد بالوضوء الاول و ان كان الدم قد غمس القطنة جميعها بحيث لايبقى منها قليل و لا كثير ظاهرها و باطنها فلو يبقى (بقى خ ل) منها مثل رؤوس الابر فهى قليلة كما مر الا انها آخر القلة كما ان وجود (مثل خ ل) رؤوس الابر اول تحققها فان غمس جميعها و لم يسل (لم يصل خ ل) الى الخرقة فهذه المتوسطة و عليها زيادة على ما تقدم فى القليلة من العمل الغسل (غسل خ ل) لصلوٰة الصبح و ان غمس القطنة جميعها كما ذكر و سال الى الخرقة و لو بقدر راس الابرة من سيلان الدم لا من لطخ القطنة فهذه الكثيرة و عليها ما ذكر فى المتوسطة جميعه و زيادة غسل للظهر تجمع فيه بين الظهر و العصر ليس بينهما فاصل الا بتغيير (تغيير خ ل) القطنة او غسلها او غسل الخرقة و الوضوء بلا مهلة و الاقامة للعصر كما تقدم و زيادة غسل للمغرب ايضا تجمع فيه بين المغرب و العشاء ليس بينهما فاصل الا ما ذكر بين الظهر و العصر فان حصلت مهلة زيادة على التوالى عادة بحيث خرج فى تلك المهلة دم وجب عليها مع ما ذكر كله غسل للعصر و غسل للعشاء فيكون عليها ثلاثة اغسال مع عدم المهلة و خمسة اغسال مع المهلة فان اغتسلت للظهر او المغرب و صلت و اخرجت القطنة للعمل للعصر او العشاء و راتها نقية لم تر فيها شيئا يمكن ان يدركه البصر فان علمت ان انقطاع دمها عن برء بمعنى انه لايعود فى ظنها فعليها على الاحوط غسل للانقطاع بعد الوضوء و ينتقض وضوءها الاول و غسلها الاول و ان لم تعلم و لم تظن بل علمت العود او ظنته او شكت فى الانقطاع مع تمام نقاء القطنة كما ذكر فليس عليها عمل و لا غسل حتى يتجدد حدث و كذلك القول فى الوسطى بعد صلوٰة الصبح بالنسبة الى صلوٰة الظهر او صلوٰة نافلة و الحاصل ان الاحوط مع الانقطاع اعادة ما وجب قبله من وضوء او غسل كما بيناه بل هو الاظهر لبقاء الحدث لولاه اذ الاول انما هو للاستباحة و الاحوط ايضا اذا لم تعلم الانقطاع و لم تظنه كما سبق ان تعمل الاعمال المذكورة مع تمام نقاء القطنة و عدم تجدد الحدث حتى تعلم الانقطاع اخذا بالمتيقن ثم اعلم انه ربما تكون القليلة كثيرة او متوسطة او بالعكس و انما امرت بملاحظة القطنة لتعرف حالها فى القلة و

الكثرة و فى النقاء و عدمه فيترتب عليه حكمه فان توضأت و صلت فى القليلة ثم رأت القطنة بعد الصلوٰة فاذا هى مغموسة كلها بالدم و قد سال الى الخرقة فعليها الغسل للصلوٰة المستقبلة سواء كانت ظهرا ام عصرا ام غيرهما لانتقال الحكم الى الكثيرة و انما يجب الغسل للعصر و العشاء هنا و ان كان بدون مهلة لعدم تقدم الغسل للظهر و المغرب و لا فرق بين حصول الكثرة عند حضور الصلوٰة كما لو حصل عند اول الزوال او قبل ذلك كما لو حصل بعد صلوٰة الصبح سواء كان مستمرا الى الزوال ام اتاها لحظة ثم رجع الى قلته نعم بعد الغسل و صلوٰة الظهر تنظر القطنة و تعمل بما ترى عليها من قلة و كثرة و انقطاع و لو نظرت القطنة فراتها مغموسة كلها الا ان الدم لم يسل الى الخرقة فان كان ذلك بعد صلوٰة الصبح لم يكن عليها غسل للظهرين و لا العشائين لان المتوسطة لاتوجب الغسل الا لصلوٰة الصبح و هذه قد كانت متوسطة بعد صلوٰة الصبح و حكمها بعد الصلوٰة حكم القليلة و لا فرق فى هذا الحكم بين كون صلوٰة الصبح عن قليلة او غيرها و لو رأت بعد العشاء كثيرة ثم رأت عند صلوٰة الصبح متوسطة لم يجب عليها اكثر من غسل واحد كما لو رأت حينئذ عند الصبح كثيرة لان المتوسطة تساوى الكثيرة فى صلوٰة الصبح و هكذا كلما فرغت من الصلوٰة نظرت القطنة لتعلم حكم العمل للصلوٰة التى بعدها فاذا عملت ما ذكرنا كانت بحكم الطاهر يجوز لها دخول المساجد و الصلوٰة و الصيام و يجوز وطؤها و غير ذلك من احكام الطاهر و لو اخلت بهذه الاعمال لم يصح صومها و لا صلوٰتها الا ذات القليلة فانها اذا اخلت بالعمل صح صومها دون صلوٰتها و الاحوط الاتدخل ذات الكثيرة و المتوسطة المساجد الا بعد الغسل الذى يجب عليها للصلوٰة و كذلك جماعها بل الاحوط الايجامع ذات القليلة اذا اخلت بالوضوء الواجب للصلوٰة الا بعد الوضوء لانه (لانها خ ل) انما تكون المستحاضة بحكم الطاهرة اذا اتت بما يجب عليها من العمل لا بدونه و تدبر ما ذكرناه تجده مشتملا على اغلب الاحكام و ان لم تجد الحكم صريحا تجده ضمنا و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و كان الفراغ من تاليفها ليلة الحادية عشر من شوال سنة ثلاث عشرة بعد الماتين و الالف من الهجرة.